BS1485
.N739

B. WESTERMANN & CO.
NEW YORK
812 BROADWAY.

Library of Princeton
MAY 25 1894
Theological Seminary

Division BS1485
Section N739
No.

Tharraqah und Sunamith.

Das

HOHE LIED

in seinem

geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrunde.

Nimm die Harfe, zieh umher, du vergessene Buhlstadt, mach' es gut auf dem Saitenspiele; singe viel, damit man Deiner gedenke!

Jesaias 23, 11.

Wie die Worte des versiegelten Buches, das man einem Menschen gibt, der die Schrift versteht, und spricht: Lies das doch! so wird er sagen: Ich kann nicht, denn versiegelt ist es! Jesaias 29, 11.

Tharraqah und Sunamith.

Das

HOHE LIED

in seinem

geschichtlichen und landschaftlichen Hintergrunde.

Von

Ludwig Noack.

Leipzig,

Fues's Verlag (R. Reisland).

1869.

Vorwort.

Der Leser findet hier die Begründung dessen, was vom Verfasser im zweiten Bande seines Werkes «Von Eden nach Golgatha» gelegentlich über die biblisch-geschichtliche Stellung und ursprüngliche Bedeutung des Hohen Liedes hypothetisch aufgestellt worden. Wie anders, denn als Hypothese, hätte der Versuch zur endgültigen Lösung eines so viele Jahrhunderte alten Schrift- und Geschichtsräthsels zunächst überhaupt auf den Plan treten können? Aber Männer der Wissenschaft pflegen ja zwischen Hypothese und Hypothesen immer noch einen Unterschied zu machen. Dem Naturforscher heisst Hypothese eine vorläufig und versuchsweise gemachte Voraussetzung, welche in Ermangelung eines wirklichen oder bei nur unzureichendem Beweise als Richtungslinie für die Untersuchung dient, um durch das «experimentum crucis» Schlussfolgerungen zu begründen, die mit sonsther bekannten Thatsachen in Uebereinstimmung sind. In den Rang der Gewissheit wird eine solche wissenschaftliche Hypothese dadurch erhoben, dass sie ihrerseits wiederum zur Erläuterung anderer Thatsachen führt, zu welchen bis dahin der Schlüssel fehlte. Und eine solche nicht aus der Pistole geschossene, sondern auf einem gediegenen Grund und Boden ruhende Hypothese wird dann wohl ihr Urheber, ohne der Anmassung bezüchtigt zu werden, in der Meinung veröffentlichen dürfen, dass damit den bisherigen Nöthen wie Verstiegenheiten der Auslegung des Hohen Liedes ein Ende gemacht und das wunderliche Schriftstück mit derjenigen Sicherheit, die überhaupt in solchen Fragen möglich ist, in seine richtige Geschichtsperspective eingesetzt sei.

Die Formel, bei welcher man sich in der Nachfolge des Mannes an der Leine zur Erklärung des Hohen Liedes bislang beruhigen zu dürfen meinte, spannt das vielberühmte Liebespaar der Bibel in ein Prokrustesbett, aus dessen Folter dasselbe zu befreien den berufenen gläubigen Vertretern der Bibelauslegung bisher nicht gelungen ist. Wie wenig Geneigtheit, das hier Dargebotene beachtungswerth zu finden, nun auch von Seiten der letztern aus naheliegenden Gründen der Verfasser zu erwarten hat; so liegt es doch auf der Hand, dass auch ein glaubensblindes Huhn einmal etwas Werthvolles finden mag, worauf gläubige Augen nicht desshalb sofort werden scheelsehen dürfen, weil es ihnen entgangen war. Wird ja überhaupt die Salbung mit dem heiligen Geiste heuer nicht mehr unbedingt als nothwendig erfordert, um die Bibel als eine hochwichtige Quelle für die Geschichte des Alterthums mit Erfolg auszubeuten; wie dürfte die Wahrnehmung befremden, dass darin gar Manches steht, was man bis dahin nur darum nicht gefunden, weil man es nicht gesucht hat!

Dass zum vollen Verständnisse des Vorliegenden der Leser an das obengedachte Werk des Verfassers gewiesen ist, darf nicht erst erinnert werden. Hatte dessen Titel, weil kein theologischer Küchenzettel, vom Inhalte wenig verrathen, so mag auch das gelehrte wie das lernbegierige Publikum sich Zeit nehmen, um zu sehen und zu hören, zu prüfen und zu urtheilen. Noch liegt auf dem Verfasser allein die ganze Last dessen, was darin erforscht und erkannt, und in Betreff der biblischen Geographie wie der biblischen Geschichte in ihren Bezügen zum syrischen Schauplatze der Pharaonengeschichte bisher Unerhörtes gefunden worden ist. Noch fehlt dem Verfasser die ergänzende Begegnung mit Andern, um ihm die frohe Aussicht des Gelingens zu bestätigen, den Muth und die Lust des Fortschreitens auf der neu betretenen Bahn zu bekräftigen.

Ein Störer des faulen Friedens, in welchem sich auf einem die Satzung und den Glauben anscheinend nicht direct berührenden Gebiete von alten Ueberlieferungen die biblische Wissenschaft, wie die ägyptisch gelehrte Forschung bisher eingewiegt hatte, musste sich freilich darauf gefasst machen, zunächst von den viel-

beschäftigten Vertretern und berufenen Sprechern des angefochtenen Besitzstandes als unbequem bei Seite geschoben zu werden. Wer von den Fertigen unter den Zeitgenossen liesse sich auch so leicht in den junggewöhnten Kreisen stören, in denen er alt und fest geworden, ja wohl gar zu Ehren und Würden aufgestiegen ist! «Nicht das (sagte einst Lessing von seinen lieben Freunden, den Theologen), was man ihnen nimmt, sondern das, was man an dessen Stelle setzen will, bringt sie auf. Und das mit Recht; denn wenn die Welt (so denken sie) mit Unwahrheiten soll hingehalten werden, so sind die alten, bereits gangbaren, ebenso tauglich dazu, als neue!» Mit welchem Aufwand von sachlichen Gründen sich darum das Neue auch geltend zu machen strebt; den hergebrachten Vorurtheilen gegenüber erscheint es doch vorerst immer nur mit dem Stempel der «Hypothese» bezeichnet. Hat nun gar das Hergebrachte scheinbar Alles für sich, was einem Vorurtheile Stärke zu verleihen vermag: ehrwürdiges Alter, hohe Gewährschaften, allgemeine Zustimmung; so heisst, solchem Vorurtheile entgegen treten, nicht bloss unzählige Gedankenverbindungen durchkreuzen, die sich in der öffentlichen Meinung zu einem festen Gewebe verschlungen haben, sondern bei gar Vielen zugleich das behagliche Ruhen im weich gepolsterten Lehnstuhle stören, in den sie durch Amt und Beruf sorgenfrei eingesetzt worden sind. Aber so ist es nun einmal in der Welt. Das zahme Pferd (um mit Lessing zu reden) wird im Stalle gefüttert und muss dienen; das wilde in seiner Wüste ist frei. Und was der Streiter wider Gözen noch weiter sagt, mag lieber verschwiegen bleiben. Auch dem Wildling wird ja seine Stunde kommen, nur wird er mit heiterm Muthe zu warten sich nicht verdriessen lassen dürfen.

Dass aus der Masse halbträumender Beharrer auf der grossen Heerstrasse der Ueberlieferung ein Sionswächter bei seinem Ritt auf dem kritischen Hippogryphen es nicht sowohl auf den lästigen Störer des faulen Friedens, als vielmehr auf den Ketzer abgesehen hatte, der doch bei biblischgeographischen Fragen billig ganz ausser Betracht hätte bleiben dürfen, mag eben der Verfasser mit seiner Berufung auf Lessings wissenschaftlich-kritisches Verfahren selbst veranlasst haben. Er wird sich darum auch bei

Lessings Antwort auf die Frage beruhigen dürfen: «Was ist ein Ketzer? Es ist ein Mensch, der mit seinen eignen Augen wenigstens hat sehen wollen. Die Frage ist nur, ob es gute Augen gewesen!» Dagegen muss es ihm als eine Verlegenheitsauskunft der ärmlichsten Art erscheinen, wenn der gedachte Sionsrichter sich zu der Vermuthung versteigt, als sei es dem Verfasser mit den Ergebnissen seines Werkes wohl gar nicht Ernst, als sei es bei seiner ganzen Arbeit vielmehr auf eine beissende Persiflage abgesehen, um die von der Geschichte losgelösten «haarsträubenden Combinationen» mancher Bibelforscher zu geisseln. Als ob Jemand, der übers Schwabenalter hinaus ist, solchen Schwabenstreiches fähig wäre, den ganzen Aufwand mühsamen Fleisses und sorgfältigster Nachforschungen nur in der kläglichen Absicht zu unternehmen, seinen Lesern mit geborgten Farben ein X für ein U vorzumalen, anstatt redlich seine Kraft für eine Arbeit einzusetzen, die ihre Frucht bringen möchte! Als ob nicht vielmehr Angesichts der vom Verfasser unternommenen Untersuchungen unter Verständigen und Ehrlichen wenigstens darüber kein Zweifel sein sollte, dass es demselben wirklich damit Ernst und dass er zu seinen Ergebnissen nur desshalb gelangt ist, weil sie auf dem geraden Wege seiner Forschungen lagen!

Nach manchen Jahren unfruchtbarer Beschäftigung mit philosophischen Begriffsschatten hat es der Verfasser kein Hehl, mit Freuden eine Tenne verlassen zu haben, die (mit Bacon zu reden) nichts als Stroh und Mutterkorn enthielt. Im Bewusstsein, eine Lebensarbeit gefunden zu haben, die er *seine* Arbeit nennen durfte, war es ihm wie ein neuer Lebensfrühling, der ihn wie ein Heimathsgruss aus jüngern Jahren anwehte, die er schon gemeint war, als verlorene ansehen zu müssen. Wie sollte er sich jetzt nicht der Hoffnung trösten dürfen, dass sie es nicht gewesen sind, wenn es ihm dabei zugleich an die ergreifenden Stimmen der Jugend gemahnt, die ihm einst der erste Sporn wissenschaftlichen Aufstrebens waren!

Giessen, 26. März 1869.

Inhalt.

pag.

I. Die Uebersetzung des Hohen Liedes nach der griechischen Bibel 1

II. Würdigung der darauf gegründeten bisherigen Auffassungsweise 8

III. Falsche Lesung des Textes bei den LXX und Masôrethen 33

VI. Der Schlüssel zum Hohen Liede bei den biblischen Profeten 40

V. Der geschichtliche Hintergrund der Tharraqah-Romanze . . . . . 50—94

1. Eine neue Morgenröthe für die gefallene Tochter Samaria 50
2. Der königliche Streifzügler auf den Bergen Baithêl und Bather 58
3. Das Sanherîbschwert über den Häuptern der Verbündeten 64
4. Die Krone Efraîms unter Tharraqah's Hut 73
5. Die Taube Samaria und der Habicht Asordan 80

VI. Uebersetzung des Hohen Liedes in seiner ursprünglichen Gestalt 95

VII. Quellen-Nachweise zur Abhandlung und Commentar zum ursprünglichen Texte 103

Eingang zum Hohen Liede I, 1—4 107

Die Heldin und der Wahrsager I, 5—11 113

Die Glücksjagd im Libanon I, 12—II, 7 122

pag.
Des Frühlingsboten Aufbruch zum Hochsitz der Samaria-Taube II, 8—17 135
Die Heimholung des Königs aus Diospolis-Bêrûth III, 1—5 . 140
Der Krönungseinzug des neuen Efraim-Königs III, 6—11 . . 144
Des Königs Standrede an die Galaad-Sippschaft IV, 1—5 . . 148
Die Mission der Tochter Samaria nach dem Libanôn IV, 6—14 157
Die Bewährung der Bundestreue IV, 15—V, 8 164
Die Schilderung des Libanônkönigs V, 9—16 172
Der Königsritt im Efraimssattel VI, 1—11 179
Der Preis des Samariter-Weichbildes am Tiberiassee VII, 1—14 188
Ein Wetterschlag aus heiterm Himmel VIII, 1—7a 198
Des Königstraumes Ende und des Bundes Schluss VIII, 7b—14 204

Das Lied der Lieder,

(nach der Uebersetzung der griechischen Bibel, jedoch mit der Verszählung der hebräischen und lutherischen Bibel).

I.

(1, 1) Lied der Lieder, welches ist dem Salômôn. (2) Er küsse mich mit Küssen seines Mundes. Denn gut (sind) deine Brüste über Wein (3) und Geruch deiner Salben über alle Wohlgerüche. Ausgeleerte Salbe (ist) dein Name. Darum liebten dich Mädchen, (4) zogen dich. Hinter dir zum Geruche deiner Salben liefen wir. Herein brachte mich der König in seine Schatzkammer. Wir wollen jubeln und uns deiner freuen. Wir werden deine Brüste lieben über Wein. Geradheit liebte dich. (5) Schwarz bin ich und schön, Töchter Jerusalems, wie Zelte Qèdar, wie Decken Salômôn. (6) Seht mich nicht an, dass ich geschwärzt bin, dass mich die Sonne von der Seite ansah. Söhne meiner Mutter stritten in mir, setzten mich zur Hüterin in Weinbergen; meinen Weinberg habe ich nicht gehütet. (7) Verkünde mir, den meine Seele liebt, wo du weidest, wo du ruhest am Mittag, damit ich nicht sei wie eine Verhüllte bei den Heerden deiner Genossen. (8) Wenn du dich selbst nicht kennst, du Schöne unter den Weibern, geh du heraus auf Fersen des Kleinviehes und weide deine Böckchen in Zelten der Hirten. (9) Meiner Stute am Wagen Faraôhs verglich ich dich, meine Nächste. (10) Wie schön sind geworden deine Backen gleich (denen) der Turtel, dein Hals wie Halsbänder. (11) Goldene Bilder wollen wir dir machen mit silbernen Punkten. (12) Bis der König bei seinem Polstersitze, gab mein Narde seinen Duft. (13) Gebund der Myrrhe (ist) mein Vetter mir, zwischen meinen Brüsten wird er lagern. (14) Cypertraube (ist) mein Vetter mir in Fruchtgärten Engaddi. (15) Siehe, du bist schön, meine Nächste, siehe du bist schön! Deine Augen (sind)

Tauben. (16) Siehe, du bist schön, mein Vetter, und blühend bei unserm Lager umschattet. (17) Balken unserer Häuser (sind) Cedern, unser Getäfel Cypressen. (II, 1) Ich (bin) Blume des Feldes, Lilie der Klüfte. (2) Wie Lilie mitten unter Dornen, so (ist) meine Nächste inmitten der Töchter. (3) Wie Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes, so (ist) mein Vetter inmitten der Söhne. Im Schatten desselben hatt' ich Verlangen und sass ich, und seine Frucht (ist) süss in meinem Gaumen. (4) Führt mich in's Haus des Weines, setzt Liebe über mich! (5) Stützet mich mit Salben, stopft mich aus mit Aepfeln, denn ich (bin) liebeswund. (6) Seine Linke unter mein Haupt und seine Rechte wird mich umfassen.

II.

(7) Ich beschwur Euch, Töchter Jerusalems, bei Heerschaaren und bei Streitkräften des Feldes, wenn ihr wecket und erreget die Liebe, bis sie will! (8) Stimme meines Vetters! Siehe, er kommt hüpfend über die Berge, springend über die Hügel. (9) Aehnlich ist mein Vetter der Gazelle oder den Hirschkälbchen auf den Bergen Baithêl. Siehe, dieser (ist) hinter unserer Mauer, lugend durch die Fenster, durch die Gitter blickend. (10) Es antwortet mein Vetter und spricht zu mir: Steh auf! komm, meine Nächste, meine Schöne, meine Taube! (11) Denn siehe, der Winter ist vergangen, der Regen ist vorüber, hat sich fort gemacht. (12) Die Blumen sind erschienen im Lande, Zeit des Beschneidens ist herbeigekommen, Stimme der Turtel wurde gehört in unserm Lande. (13) Der Feigenbaum setzte seine Frühfrüchte an, die Weinstöcke tragen Blüthen, gaben Duft. Steh auf! komm, meine Nächste, meine Schöne, meine Taube! Und komme, (14) du Taube mein! Im Schirm des Felsens, bei der Vormauer zeige mir dein Angesicht und lass mich deine Stimme hören, denn deine Stimme (ist) lieblich und dein Angesicht schön. (15) Verfolgt uns kleine Füchse, die Verderber der Weinstöcke, und unsere Weinstöcke (sind) blühend. 16) Mein Vetter (gehört) mir und ich ihm, der in den Lilien weidet. (17) Bis der Tag sich kühlet und die Schatten sich bewegen, kehre um, sei gleich, du mein Vetter, der Gazelle oder dem Hirschkalbe

auf Bergen der Klüfte! (III, 1) Für mein Lager in Nächten sucht' ich, den meine Seele liebte. Ich sucht' ihn und fand ihn nicht; ich rief ihn, und nicht hört' er mich. (2) Ich will aufstehen und in der Stadt umhergehen, auf den Märkten und auf den Gassen; ich will suchen, den meine Seele liebte! Ich sucht' ihn und fand ihn nicht. (3) Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergehen. Habt ihr nicht gesehen, den meine Seele liebte? (4) Wie bald, seit ich bei ihnen vorüberging, bis ich fand, den meine Seele liebte! Ich hielt ihn fest und liess ihn nicht los, bis ich ihn ins Haus meiner Mutter führte und in die Schatzkammer meiner Gebärerin.

III.

(5) Ich beschwur Euch, Töchter Jerusalems, bei Heerschaaren und Streitkräften des Feldes, wenn ihr wecket und erreget die Liebe, bis sie will! (6) Wer (ist) diese, die heraufsteigt aus der Wüste, wie eine Rauchsäule, umduftet von Myrrhe und Weihrauch aus allem Staub des Salbenbereiters? (7) Siehe, die Sänfte des Salômôn: sechzig Mächtige im Kreis umher von Mächtigen Israêls, (8) Alle das Schwert haltend, kundig des Krieges! Mann (Jeder) sein Schwert an seiner Hüfte vom Schrecken in Nächten! (9) Tragsessel machte sich der König Salômôn aus Bäumen des Libanôn, (10) Säulen desselben machte er silbern und seine Lehne golden, Aufstieg desselben purpurn, im Innern mit Steinen ausgelegt, eine Liebesgabe von Töchtern Jerusalems. (11) Töchter Ṣiôn, geht heraus und seht auf den König Salômôn, auf die Krone, womit ihn seine Mutter krönte am Tage seiner Hochzeit und am Tage der Freude seines Herzens! (IV, 1) Siehe, du bist schön, meine Nächste, siehe! du bist schön! Deine Augen (sind) Tauben ausser deinem Schweigen. Dein Haarwuchs wie Heerden Ziegen, welche zum Vorschein kamen aus dem Galaad. (2) Deine Zähne wie Heerden Geschorener, welche aus der Schwemme hervorstiegen, die alle Zwillingsmütter sind und ist keine Kinderlose unter ihnen. (3) Wie eine Kokkos-Schnur deine Lippen und deine Rede lieblich. Wie Schaale eines Granatapfels deine Wange ausser deinem Schweigen. (4) Wie Thurm Davids dein Hals, der gebaut ist für Zinnen; tausend

Schilde hängen an ihm, lauter Geschosse der Mächtigen. (5) Deine zwei Brüste wie zwei Zwillingskälbchen der Gazelle, die unter Lilien weiden. (6) Bis der Tag sich kühlt und die Schatten sich bewegen, will ich mich davonmachen zum Berg der Myrrhe und zum Hügel des Weihrauchs. (7) Ganz schön bist du, meine Nächste, und Tadel ist nicht an dir! (8) Hierher vom Libanôn, Braut, hierher vom Libanôn! Du magst kommen und durchwandern vom Anfang der Treue, vom Haupte Sanîr und Hermôn, von Herbergen der Löwen, von Bergen der Panther. (9) Du hast uns das Herz ausgezogen, meine Schwester-Braut, du hast uns das Herz ausgezogen mit Einem von deinen Augen und mit Einer Kette deiner Hälse. (10) Wie schön sind deine Brüste, meine Schwester-Braut, wie schön sind deine Brüste vorm Wein und der Geruch deiner Kleider über alle Wohlgerüche! (11) Honigwaben träufeln deine Lippen, Braut; Honig und Milch (sind) unter deiner Zunge und Geruch deiner Kleider (ist) wie Geruch des Libanôn. (12) Ein verschlossener Garten, meine Schwester-Braut, ein verschlossener Garten, eine versiegelte Quelle! (13) Deine Absenker ein Lusthain von Granatbäumen mit köstlicher Frucht, Cyper mit Narden, (14) Narde und Safran, Rohr und Zimmt mit allen Hölzern von Weihrauch, Myrrhe und Aloë mit allen ersten Salben, (15) Quell des Gartens und Brunnen lebendigen Wassers, das da rieselt vom Libanôn. (16) Erhebe dich, Nord, und komme, Süd, und durchwehe meinen Garten, und meine Wohlgerüche sollen fliessen! Es steige mein Vetter in seinen Garten und esse dessen köstliche Frucht! (v, 1) Ich kam in meinen Garten, meine Schwester-Braut; ich erndtete meine Myrrhe, ich ass mein Brot mit meinem Honig, ich trank meinen Wein mit meiner Milch. Esset, Nächste, und trinkt und berauscht euch, Brüder! (2) Ich schlafe und mein Herz ist wach. Stimme meines Vetters! Er klopft an die Thüre: Oeffne mir, meine Nächste, meine Schwester, meine Taube, meine Vollkommene! Denn mein Haupt ist voll Thaues, und meine Locken voll Tropfen der Nacht. (3) Ich zog meinen Rock aus, wie soll ich ihn anziehen? Ich wusch meine Füsse, wie soll ich sie besudeln? (4) Mein Vetter zog seine Hand aus dem Loch, und mein Leib zitterte ihm entgegen. (5) Ich stand auf, meinem Vetter zu öffnen. Meine Hände träufelten Myrrhe, meine Finger Myrrhe voll an

die Handgriffe des Riegels. (6) Ich öffnete meinem Vetter; mein Vetter war weggegangen. Meine Seele war ausgegangen bei seinem Worte. Ich suchte ihn und fand ihn nicht, ich rief ihn und er hörte nicht auf mich. (7) Es fanden mich die Wächter, die in der Stadt umhergehen; sie quetschten mich, sie verwundeten mich; mein Sommerkleid nahmen mir Wächter der Mauern.

IV.

(8) Ich beschwur Euch, Töchter Jerusalems, bei Heerschaaren und Streitkräften des Feldes: wenn ihr meinen Vetter fandet, was habt ihr ihm gemeldet, dass liebeswund ich bin? (9) Was (hat) dein Vetter vorm Vetter, du Schöne unter den Weibern? Was (hat) dein Vetter vorm Vetter, dass du so uns beschwurst? (10) Mein Vetter (ist) weiss und roth, aufgestellt aus Myriaden. (11) Sein Haupt (ist) wie lauteres Gold, seine Locken gestreckt, schwarz wie ein Rabe. (12) Seine Augen wie Tauben, die bei Wasserfülle baden in Milch, sitzend im Vollen. (13) Seine Backen wie Weihrauchschaalen, Salben duftend; seine Lippen Lilien, Myrrhenfülle träufelnd; (14) seine Hände goldgeschnitzte, angefüllte Tharsis (-Steine); sein Bauch Elfenbeintafel bei Sapphirstein; (15) seine Schenkel Marmorsäulen, auf goldenen Gestellen ruhend; seine Gestalt wie Libanôn, auserlesen (ist er) wie Cedern. (16) Sein Gaumen Süssigkeit und ganz Lust. Diess (ist) mein Vetter und diess mein Nächster, ihr Töchter Jerusalems! (VI, 1) Wohin ist weggegangen dein Vetter, du Schöne unter den Weibern? Wohin hat seine Blicke gerichtet dein Vetter? Und wir wollen ihn mit dir suchen! (2) Mein Vetter ging hinab in seinen Garten zu Schalen des Wohlgeruches, in Gärten zu weiden und Lilien zu pflücken. (3) Ich (gehöre) meinem Vetter und mein Vetter mir, der unter Lilien weidet. (4) Schön bist du, meine Nächste, wie Wohlgefallen, blühend wie Jerusalem, Starren wie Schlachtordnung. (5) Wende deine Augen ab mir gegenüber, denn sie weckten mir wieder Verlangen. Dein Haarwuchs (ist) wie Heerden Ziegen, die aus dem Galaad zum Vorschein kamen; (6) deine Zähne wie Heerden der Geschorenen, die aus der Schwemme hervorkamen, die alle Zwillinge sind und ist keine Kinderlose unter ihnen. Wie eine Kokkos-Schnur (sind) deine Lippen und deine Rede lieblich. (7) Wie Schale des Granatapfels (ist) deine Wange

ausser deinem Schweigen. (8) Sechzig sind Königinnen und achtzig Kebsweiber und Mädchen, deren keine Zahl ist. (9) Eine ist meine Taube, meine Vollkommene ist Eine für ihre Mutter, Auserlesene ihrer Gebärerin. Es sahen sie Töchter und es werden sie selig preisen Königinnen und Kebsweiber und werden sie rühmen. (10) Wer ist die hervorlugt, wie Frühroth, schön wie Mond, auserwählt wie die Sonne, Starren wie Schlachtordnung? (11) Zum Nussgarten ging ich hinab, zu sehen nach dem Gewächs der Thalschlucht, zu sehen, ob der Weinstock blühte, die Granaten aufgebrochen sind! Dort will ich meine Brüste dir geben! (12) Nicht erkannte meine Seele, Wagen Aminadab setzten mich. (VII, 1) Kehr um, kehr um, Sûnamitin! Kehr um, kehr um! und wir wollen nach dir sehen! Was wollet ihr an der Sûnamitin sehen? Du Kommende wie Reigen der Lager! (2) Schön sind deine Tritte in deinen Schuhen, Tochter Nadab! Gemessene Haltung (Rhythmos) der Hüften ähnlich (den) Halsbändern, Werk des Künstlers. (3) Dein Nabel ein geschnitzter Krater, der nicht ermangelt des Mischtrankes; Dein Bauch ein Waizenhaufen, umzäunt mit Lilien. (4) Deine zwei Brüste wie zwei Zwillingskälbchen der Gazelle. (5) Dein Hals wie ein Elfenbeinthurm; deine Augen wie Teiche in Hesebôn bei den Thoren der Tochter Vieler. Deine Nase wie ein Thurm des Libanôn blickend Angesichts Damaskos. (6) Dein Haupt auf dir wie Karmêl und Locke deines Hauptes wie Purpur. König gebunden in Umläufen. (7) Wie schön bist du und wie lieblich bist du, Liebe, in deinen Reizen! (8) Diess ist deine Länge: du gleichst der Palme und deine Brüste den (Dattel-) Trauben. (9) Ich spreche: Hinaufsteigen will ich auf den Palmbaum, fassen will ich seine Wipfel, und so werden deine Brüste sein wie Trauben des Weinstocks und der Odem deiner Nase wie Aepfel, (10) und dein Gaumen wie der gute Wein, der meinem Vetter gerade hinabgeht, der da Genüge gewährt meinen Lippen und Zähnen. (11) Ich (gehöre) meinem Vetter und bei mir ist seine Einkehr. (12) Komm, mein Vetter, wir wollen hinausgehen aufs Feld, wollen weilen in Dörfern! (13) Früh wollen wir aufbrechen nach den Weinbergen, wollen sehen, ob der Weinstock blühte, die Knospe trieb, die Granaten blühten. Dort will ich meine Brüste dir geben! (14) Die Liebesäpfel geben Duft und bei unsern Thüren (sind) alle köst-

lichen Früchte; neue zu alten bewahrt' ich dir, mein Vetter! (VIII, 1) Wer gäbe dich, mein Bruder, zu saugen die Brüste meiner Mutter? Hab' ich dich draussen gefunden, so will ich dich küssen, und sie werden es mir wohl nicht verargen. (2) Aufnehmen will ich dich, will dich führen ins Haus meiner Mutter, in die Schatzkammer meiner Gebärerin. Tränken will ich dich mit Würzwein, mit dem Nass meiner Granatbäume. (3) Seine Linke unter meinem Haupte und seine Rechte wird mich umfassen.

V.

(4) Ich beschwur Euch, Töchter Jerusalems, bei den Streitkräften des Feldes, wenn ihr wecket und erreget die Liebe, bis sie will. (5) Wer (ist) diese, die heraufsteigt weissschimmernd, gestützt auf ihren Vetter? Unterm Apfelbaum erweckt' ich dich! Dort hat dich deine Mutter empfangen, dort hat dich deine Gebärerin geboren! (6) Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm! Denn stark, wie Tod, (ist) Liebe, fest wie Unterwelt (ist) Eifer. Ihre Funken (sind) Funken Feuers ihre Flammen. (7) Viel Wasser wird nicht löschen können die Liebe, und Ströme werden sie nicht wegschwemmen. Wenn ein Mann sein ganzes Leben gibt in der Liebe, so werden sie ihn mit Geringschätzung behandeln! (8) Unsere Schwester (ist) klein und hat nicht Brüste. Was wollen wir unserer Schwester thun am Tage, da in ihr geredet wird? (9) Wenn sie eine Mauer ist, wollen wir auf sie silberne Zinnen bauen, und wenn sie eine Thür ist, so verzeichnen wir auf sie eine Cederntafel. (10) Ich (bin) eine Mauer und meine Brüste wie Thürme; ich war in ihren Augen wie Eine, die Friede findet. (11) Weinberg war dem Salômôn in Beêl-Hamôn. Er gab seinen Weinberg den Hütern. Mann (Jeder) wird bringen mit seiner Frucht tausend Silber-Seckel. (12) Mein Weinberg mein (ist) vor mir. Die Tausende (dem) Salômôn und die Zweihundert denen, die seine Frucht bringen! (13) Der du in Gärten sitzest, Genossen achten auf deine Stimme. Höre mich! (14) Fliehe, mein Vetter, und gleiche der Gazelle oder den Hirschkälbchen auf den Bergen der Wohlgerüche (Klüfte).

So lautet in der Griechischen Bibel das wunderliche Schriftstück, welches hier als «Lied der Lieder» zwischen dem Prediger Salômôn und das Buch der Weisheit eingeschoben, in der hebräischen Bibel dagegen zwischen die Bücher Iôb und Rûth gestellt worden ist. Mit unerheblichen Abweichungen haben diesen Lesungs- und Auslegungsversuch der griechischen Uebersetzer auch die Masôrethen und die mit diesen gehenden jüngern Uebersetzungen festgehalten, und dürfen wir darum wohl voraussetzen, dass die griechischen Uebersetzer eben nur der zu ihrer Zeit allgemein angenommenen Auffassung des ihnen vorgelegenen Grundtextes Ausdruck gegeben haben.

In dieser Gestalt also hat dieses merkwürdige Denkmal des hebräischen Schriftwesens, welches bis heute das schwerste Kreuz der Bibelauslegung geblieben ist, eine nunmehr zweitausendjährige Geschichte der verschiedenartigsten und sich widersprechendsten Verständnissversuche hinter sich[1]). Denn es ist wohl kein Buch in der Bibel, welches abgesehen von dem, was es als Ganzes bedeuten will, den Ausleger von Anfang bis zu Ende durch soviel Gestrüpp und Dickicht führt und fast Vers für Vers dem Verständnisse eine solche Menge von Schwierigkeiten in den Weg legt, als das «Lied der Lieder».

Lassen wir die Frage nach seiner Abfassungszeit einstweilen ganz bei Seite liegen — sie wird sich im Verlaufe dieser Abhandlung ungesucht von selber beantworten — so ist zunächst weder im hebräischen Texte, noch in der Uebersetzung der Siebenziger (um damit fernerhin die in der griechischen Bibel uns vorliegende Uebersetzung zu bezeichnen) irgend welche Nöthigung vorhanden, den gleich Anfangs genannten Salômôn, selbst wenn es wirklich mit ihm richtig stände, zugleich als den

Verfasser zu denken, da sich der alte Israêlskönig unmöglich in solcher Gestalt zum Gegenstand eines Buches hätte machen können. Lediglich als derjenige wäre vielmehr dieser König in der Ueberschrift genannt, welchem das Schriftstück nach seinem Inhalte gelten soll. Und dass sich dieser nach der Meinung des griechischen Uebersetzers auf Liebe und Liebesverhältnisse bezog, liegt auf der Hand. Denn der Liebesbezug ist nicht bloss gegen den Schluss hin (8, 6. 7.) und in dem Kehrverse, der die Beschwörung der angeblichen Töchter Jerusalems enthält (2, 7. 3, 5. 5, 8. 8, 4), mit dürren Worten ausgesprochen, sondern wird zugleich durch die ganze Haltung des Gedichts von Anfang bis zu Ende über jeden Zweifel erhoben. Als eine Liebesdichtung muss Jedem, der die griechische Uebersetzung liest, auf den ersten Blick das «Lied der Lieder» erscheinen und ist auch zu allen Zeiten allen Gelehrten und Ungelehrten, die sich damit als Erklärer oder Nachbildner befassten, wirklich nicht anders erschienen. Und der Streit der Meinungen, der sich nun fast zwei Jahrtausende lang durch das Heerlager der Ausleger des Hohen Liedes zieht, dreht sich vielmehr lediglich um die Frage, ob wir, um dem Sinn und der Meinung des Verfassers gerecht zu werden, uns mit diesem nächsten natürlichen Bezug eines Liebesverhältnisses einfach zufrieden zu geben und die darin erscheinenden Personen für sich selber einstehen zu lassen haben, oder aber ob hinter deren Maske etwas Anderes zu suchen wäre, was sie bedeuten und als dessen Spiegelbild sie zu gelten hätten, kurz ob uns eine sinnlich-natürliche Liebesdichtung vorgeführt oder unter deren Hülle in allegorischer Weise irgend welche andere Verhältnisse angedeutet werden sollen. Nur von untergeordnetem Belang ist dann neben dieser Grundverschiedenheit in der Auffassung des Buches die erst seit vorigem Jahrhundert streitig gewordene Frage, ob dasselbe als einheitlich zusammenhängendes Ganzes, oder als eine blosse Zusammenstellung einzelner kleiner Liebesgedichte aufzufassen wäre.

Aus der Schule ebendesselben Alexandriners Philôn, welcher im Zeitalter des Kaisers Augustus in seinen mystisch-allegorischen Schriftauslegungen des Hohen Liedes mit keiner Silbe gedenkt, hatte sich seit dem zweiten christlichen Jahrhundert eine Reihe christlicher Lehrer gebildet, welche die Allegorien jenes jüdischen Platôn auf die Fahne der Kirche zu sticken

unternahmen. Und ein Mann wie Origenes, der sich als Jüngling selbst zum Kastraten gemacht, war ganz danach angethan, um das wunderliche Gedicht, worin (um mit Opitz von Boberfeld zu reden) Salômôns und seiner Gemahlin irdische Brunst gefeiert worden, in einem bis auf wenige Bruchstücke verloren gegangenen zwölfbändigen Commentare so zu quetschen und platt zu schlagen, dass nachher der heilige Augustin die Glieder seines Gottesstaates auf das Bekenntniss verpflichten konnte, das Lied der Lieder sei eine «geistliche Wollust heiliger Gemüther in der Vermählung des Königs und der Königin, welche sind Christus und die Kirche». Gemäss ihrer in ein Hienieden und Droben, Jetzt und Künftig gespaltenen Weltanschauung konnten nun die griechischen Kirchenlehrer sofort in der Ueberschrift ihres geistlichen Liebesdramas die Personen so gruppiren, dass der himmlische Bräutigam Christus die Engel und Heiligen als Freunde in seinem Gefolge hatte, während der auf Erden schmachtenden Braut, als der Mutter Kirche, die jungfräulichen Töchter Jerusalems die Schleppe trugen. Für die weitere Feststellung geistlicher Bezüge hatte mittlerweile der heilige Cyrill gesorgt, indem er in Salômôns Sänfte das Kreuz Christi, im Silber ihrer Füsse die Silberlinge des Verräthers Judas, im Purpur des Polsters den Purpurmantel und in der Hochzeitskrone des Königs die Dornenkrone des Heilandes vorbedeutet fand.

Damit war die Tonart festgestellt, in welcher die nachtretenden lateinischen Kirchenlehrer nach ihrer Vulgata ihr Canticum canticorum sangen. Denn wie hätte sie der ketzerische Cilicische Bischof Theodor von Mopsueste, der im Hohen Liede nur irdisch-sinnliche Geschlechtsliebe finden konnte, in ihrem geistlichen Glauben stören können, da ja ein Mann, dem der Sinn für den kirchlichen Inspirationsbegriff abging, unmöglich die wunderbaren Wege des heiligen Geistes treffen konnte! Und natürlich konnten sich die Dolmetscher der himmlischen Geheimnisse des Hohen Liedes ebensowenig wie der Alexandrinische Urheber dieser geistlichen Melodie durch die Thatsache beirren lassen, dass schon im zweiten christlichen Jahrhundert die Enkel derjenigen Jerusalems-Sippschaft, aus deren eifrigen Händen die römischen Kriegsknechte den Purpurmantel empfangen hatten, das «Lied der Lieder» im Wett-

eifer mit der Nazarenersecte auch ihrerseits auf die allegorische Folter gespannt und die Krönung des Bräutigams durch seine Mutter auf die Vollendung des Salômônischen Tempels, die Atzung im Garten auf die sichtbare Gegenwart Jahwehs in der Synagoge, die Siebensachen der salbentriefenden Braut auf die in allen Städten Israêls verbreiteten «Träufler» (Profeten) und den Würzgarten auf den Opferduft im Allerheiligsten des Tempels bezogen wissen wollten. Waren solche Auffassungen im alten Zeitbuche Seder-'ôlam rabba der Mischnah-Lehrer nur wie erste allegorische Schwalben aus der neuen galiläischen Rabbinenschule am Tiberiassee ausgeflogen, so brachte die chaldäisch-thalmudische Paraphrase des Hohen Liedes einen ganzen allegorischen Sommersang aus Salômôns Mund, der die Klänge der christlich-kirchlichen Trutz-Nachtigall ausstechen zu können meinte. Denn nichts Geringeres, als eine ganze sinnbildliche Geschichte des erwählten Volkes Israêl vom «Kusse Jahwehs» beim Auszug aus Aegypten bis zur Zerstörung des Hauses der Mutter Siôn durch den Wüthrich Nabuchodonosor ward da in die 117 Verse des Liedes der Lieder hineingeheimnisst und das goldne Kalb so gut wie die Stiftshütte, Jâqôbs Herde nicht minder wie der Tempelberg Moriah in diesem herrlichen Freudengesange des Friedenkönigs entdeckt, der mit den zwo Brüsten seiner Geliebten auf Israêls Erlöserpaar, den Messias als Sohn Davids und den Messias als Sohn Efraims gezielt hätte, vor deren Weihrauchduft alle bösen Geister spornstreichs entfliehen müssten!

Wie uns nun aber das erst durch neuern Forschungseifer jüdischer Gelehrter zugänglich gemachte Schriftwesen des mittelalterlichen Judenthums die Thatsache bekannt gemacht hat, dass im Wetteifer mit christlichen Scholastikern und Mystikern auch die rabbinische Theologie eine reiche Scholastik und Mystik aufzuweisen hat; so kann es uns auch nicht auffallen, dass im zwölften Jahrhundert dem scholastisch-mystischen Nachfolger des Origenes in Sachen des Hohen Liedes auch das Thalmud-Judenthum einen ebenbürtigen Fortführer jener chaldäischen Paraphrase an die Seite zu setzen hat. Wenn aber Aben-'Ezrâ die allegorisch-profetische Geschichte Israêls im Munde Salômôns sogar bis auf Abraham hinaufzuführen weiss; so überbot ihn christlicher Seits Bernhard von Clairvaux dadurch, dass er

den Kuss im ersten Verse des Hohen Liedes von der Menschwerdung Gottes auslegte.

War es bei solch erstaunlicher Gründlichkeit der gelehrten Tausendkünstlerin Einbildungskraft, die bei den Augen der Geliebten sogar an die Prälaten der Kirche und bei den Haaren der Sulamith an die Schüler der Kirchenlehrer denken mochte, freilich nicht zu verwundern, dass der heilige Bernhard bei seiner 86sten Rede über das Hohe Lied erst bis zum ersten Verse des dritten Kapitels gelangt war; so konnte sich gleichwohl der fromme Mann in schwacher Stunde so weit vergessen, dass es ihm scheinen wollte, als ob es bei nächtlichem Suchen des Geliebten im Bette weniger auf «adspectus», als auf «amplexus», mehr auf das «tenere», als auf das «intueri» abgesehen sei! Das war sein Tod. Hoffen wir, dass ihm diese Sünde wider den heiligen Geist nicht bis auf den jüngsten Tag behalten werde, bis zu welchem die Vollendung seines geistlichen Auslegungswerkes wohl ausgesetzt bleiben wird, da auch dessen Fortsetzer, Bernhard's Schüler Gilbert von Hoyland, bei seiner 48sten Rede nur bis zum rosig-frisch blühenden Angesicht (5, 10) des himmlischen Bräutigams gelangt war, als ihn gleichfalls der Tod von der Arbeit im Herrn abrief.

Im Wettkampf mit der rabbinischen «Hindin der Liebesspiele», der «Lilie der Thäler» und dem «Friedensfürsten», welche das sechzehnte Jahrhundert (letztere Schrift sogar in Ṣafed, am Platze der alten Schomron-Veste selbst) zu Tag gefördert hatte, galt es nunmehr den Vätern der Gesellschaft Jesu, die neujüdisch verklärte Tochter Ṣiôn dadurch auszustechen, dass an die Stelle der Kirche als der irdischen Braut Christi die Himmelskönigin Maria auf den Thron der Ehren gesetzt wurde, die schon Meister Frauenlob in «unser Frouwen Liet» gefunden hatte und die nun dem Pater Cornelius a Lapide als der verschlossene Garten und versiegelte Bronn galt, dessen «krystallreines Gewässer die Schlange niemalen hat dürfen weder kosten noch vergiften!» Trotz dieser geistlichen Versiegelung suchte sich gleichzeitig mit Herrn vom Stein dessen nüchterner Zeitgenosse Hugo Grotius als ehrlicher Holländer das Lebensbrot der Bibel etwas weniger verstiegen und verschwommen zurecht zu legen. Als guter Humanist holte er sich, zum Aerger aller überschwenglichen Seelen, aus den Liebesgedichten des Theo-

krit, Horaz und Catull das Zeug, um das »sanctissimum poëma impurissimis flosculis profanare!» Als Hochzeitslied Salômôns und der Faraôhstochter sollte das Hohe Lied die «arcana nuptiarum» veranschaulichen oder, nach Clericus, ein Idyll vorstellen, worin der alte Judenkönig in Verkleidung eines Hirten mit einer seiner königlichen Frauen Liebesgespräche halte.

War damit der nächste und natürliche Sinn des Gedichtes, der über den allegorischen Schwindeleien Jahrhunderte lang abhanden gekommen schien, wie ein lustiger Vogel aus der Fremde wieder herzugeflogen, so durfte Gruss und Kuss der Dirne nur ernsthaft genommen werden, um es erklärlich zu finden, wie zu Anfang des vorigen Jahrhunderts Michaelis nichts anders als «castos conjugum amores» in dem Buche finden und der jugendliche Weimarische Consistorialpräsident Herder, zum Schrecken aller geistlichen Perücken, vor jetzt neunzig Jahren das Hohe Lied als das zarteste, lieblichste und unschuldvollste der Liebesgedichte aller Länder und Zeiten preisen konnte. Nachdem nun auch Umbreit und Ewald in den zwanziger Jahren unsers Jahrhunderts sich angelegentlichst bemüht hatten, dem Gedichte die für heutigen Sinn schmackhafteste Seite abzugewinnen, hat sich in unsern Tagen das gebildete Urtheil dahin verständigt, die «ganze Lilienreinheit, den morgenröthlichen Schein und frischen Wohlgeruch» einer neuweltlich verfeinerten Liebesempfindung auch in der harmlos-naturwüchsigen Unverschleiertheit anzuerkennen, worin hier die sinnliche Vollgluth einer durch alle Versuchungen hindurch siegreichen Liebe so unbefangen hervortrete, dass kein Reiz der Geliebten unbesungen und keine Liebessituation übrig bleibe, über welche der Dichter einen verhüllenden Schleier zu werfen auch nur Miene mache[2]).

Und es ist wahr, solcher natürlichen Auffassung gegenüber würden die Versuche, welche in der Nachfolge von Coccejus und Carpzow in unserm Jahrhundert Keil, Delitzsch, v. Gerlach und Hengstenberg gemacht haben, die Auslegung des Hohenliedes wieder in das kirchlich-allegorische Geleis zu rücken, um in Salômôn den himmlischen Friedensfürsten, im Berge Ṣiôn die Kirche, im Weinberge Salômôn's die Gnadengaben des Herrn, in den Füchsen die Feinde des Reiches Gottes, in der Ziegenheerde das muntere, dichte Gewimmel in der christlichen

Gemeinde vorbedeutet zu finden, alle dergleichen Sonderbarkeiten würden als Nachgeburten eines vertragenen Ungeschmackes und mittelalterlicher Barbarei unbedingt der Pathologie zu überantworten sein. Gegen solchen Ueberschwang des sechsten Sinnes noch weiter ankämpfen zu wollen, wäre schon deshalb verlorene Mühe, da gerade die an Verstiegenheit und Verhimmelung leidenden Kranken zu allen Zeiten mit dem Wahne vollständiger Geistesgesundheit behaftet zu sein pflegen. Haben endlich auch die süsslich-frommen Herrnhuter-Weisen mit ihren «geistfeurigen Liebesübungen der in Gott verliebten Seele» und die überirdischen Seufzer der mit ihrem Gespons Jesus liebäugelnden Taube selbstverständlich im Hohen Liede eine üppige Weide gefunden; so verrathen solche ins religiöse Gebiet überspringenden Stimmungen eines verhaltenen Geschlechtstriebes dem nüchternen Blicke ihren kranken Fleck allzudeutlich, als dass ihr mit dem Marien-Getändel des Mittelalters gemeinsamer Ursprung zu verkennen wäre.

Ist denn aber der berufene Ungeschmack bloss auf Seiten solcher allegorisch-mystischen Ausdeutungen des Hohen Liedes? Und gibt es nicht auch Grade und Stufen des Ungeschmackes? Schmeckt das Lilienhafte und Morgenröthliche, das man dieser wunderlichen Dichtung hat angehaucht finden wollen, nicht etwas stark nach jener andern Art von Verstiegenheit und Ueberspannung, welche wir gerade bei dem Manne, der die heute geläufige Auffassung des Hohen Liedes auf die Bahn brachte, in jenen Jahren seiner Jugendbegeisterung begegnen, da er seine Bücher mit blossen Ausrufungszeichen zu interpunktiren pflegte? Auch das Entzücken Herders über die Natureinfalt der Liebesstimmen im Hohen Liede ist eine jener Selbsttäuschungen, in welche sich ein empfindlich gestimmtes Gemüth so leicht verliert. Zwar dass eine derartige sinnlich-naive Liebesauffassung, die zugleich vom Feingefühle neuweltlicher Bildung durchdrungen ist, im ganzen Alten Testamente einzig in ihrer Art dastände, würde füglich kein Grund sein, solche Auslegung des Gedichtes bedenklich zu finden, wenn sie sich nur wirklich auf einfach-natürliche Weise durch das Ganze durchführen liesse. Diess ist jedoch so wenig der Fall, dass das Festhalten dieser Auffassung folgerichtig zu jener Zerstückelung des Hohen Liedes in eine «erotische Blumenlese» oder «Idyllenkette und Per-

lenschnur» althebräischer Liebesgedichte führen würde, wie wir solche neben Herder von dessen Zeitgenossen Paulus und neuerdings von Magnus in gelehrter Weise vertreten finden [3]). Indem auf diese Weise, mit Delitzsch zu reden, die Textesstücke wie die farbigen Gläser eines Kaleidoskopes beliebig durch einander gerüttelt würden, hätten wir unter der Führung von Magnus diejenigen Stellen, die sich gegen eine Verknüpfung mit ihrer Umgebung am Widerhaarigsten zeigen, als eine Anzahl dramatischer Epigramme hinzunehmen, worin ein Verehrer Daumer' scher Frauenbilder und Huldigungen die Macht des Blicks der Geliebten, das unvermuthete Erscheinen derselben, eine Schönste unter so viel Königinnen und Kebsen, die Mädchen-Unschuld und ihren persönlichen Selbstschutz, einen sonderbaren Unterschied zwischen zwei Weinbergen, die mit dem «Weinberg des Herrn» Nichts zu schaffen haben, endlich sogar das Fuchslied eines alten Zechers wiederfinden würde. Als eigentlich dramatische Scenen dieser althebräischen Blumenlese zum Cultus des Weibes werden dann unserm empfindsamen Yorick dreimal Liebesentzückungen, ein Stelldichein, eine Erkundigung, eine Liebessehnsucht, eine Liebesklage, auch eine Entzweiung und eine Scheidungsscene, ein Tanz, eine Einholung zur Hochzeit, endlich in Kraft freiesten «kritischen» Schaltens im überlieferten Text des Liederbuches eine Erzählung dargeboten, die eine bunte Musterkarte von Stellen ist, die man aus dem ganzen Buche zusammenlesen muss. In einer der Liebesentzückungen (2, 3—5) wird der empfindsame Leser sogar mit einer Ohnmacht überrascht, wobei die Zofen des Königs, wie dieser selbst, der Ohnmächtigen zu Hülfe kommen, die endlich liebelallend entschläft. Wollte also ein Flögel unsers Jahrhunderts die «Geschichte menschlicher Narrheit» mit einer Geschichte weiblicher Ohnmachten ergänzen, er würde seinen Faden bis in die Zeiten der Bathsebâ und der Abisag getrost hinaufführen dürfen.

Wie sehr nun ein solches Effectstück die Zerstückelung des Hohen Liedes allen Liebhaberinnen Daumer'scher Poesien empfehlen mag, es wird diese Ansicht in den Augen der Unbefangenen und Nüchternen nur um so verdächtiger machen. Hat der neueste gelehrte Vertreter dieser Ansicht die Durchführung eines durch das ganze Schriftstück gehenden Gedankenfortschrittes für eine Unmöglichkeit erklärt, so wird trotzdem von

der Mehrzahl neuerer Bearbeiter des Hohen Liedes das Festhalten an der Einheit des Gedichtes, wie schwer sie auch durchzuführen wäre, mit aller Entschiedenheit gefordert, wie denn dasselbe unabweisbar auf den nicht vorweg eingenommenen Leser den Eindruck eines zusammengehörigen, innerlich verbundenen Ganzen macht. Der erste gelehrte Versuch, diese Einheit vorstellig zu machen, war zu Ende des vorigen Jahrhunderts von Stäudlin [4]) gemacht worden, welcher im Zeitalter des Idyllendichters Gessner im Hohen Liede ein «Schäferdrama» erblickte, worin Salômôn und Sulamith als redende Hauptpersonen, daneben ein Schäfer als der Geliebte der Sulamith und am Schlusse auch deren Brüder aufträten. Der Verfasser hätte seinen Stoff zu dem «planvoll angelegten, schön moralischen Zwecke» bearbeitet, welcher in der Glanzstelle 8, 6. 7 ausgesprochen und kein anderer sei, als «ein Bild standhafter, unauslöschlicher und am Ende belohnter unschuldiger Liebe aufzustellen».

Ein Hirt und ein schönes Landmädchen in Palästina, Namens Sulamith, liebten einander so fest und innig, dass auch durch viele Schwierigkeiten, die sich dieser Liebe entgegenstellten, dieselbe nur verstärkt wird. Wider ihren Willen nämlich wird das Mädchen in den Harem des Königs Salômôn gebracht, und der Dichter führt uns sogleich in mediam rem, indem er das Mädchen nach ihrem entfernten Schäfer seufzen und diese Seufzer durch alle Scenen des Gedichtes fortklingen lässt. Auf alle mögliche Art zwar sucht der weiberfreundliche König die schöne Dirne, die er sich vom Felde hat holen lassen, zu gewinnen. Denn Gewalt wollte er vermuthlich darum nicht gebrauchen, weil er ja neben andern Göttern auch an Jahweh glaubte, der in solchen Dingen keinen Spass verstand. Durch Wein, durch Schmeichelreden, durch kostbare Geschenke, durch Bevorzugungen vor der übrigen Haremssippschaft hofft der König mit Zeit und Weile den Sinn der Spröden zu biegen. Einmal sogar überrascht er sie bei Nacht mit seiner Erscheinung im vollen Königsschmucke. Alles umsonst: sie bleibt gegen den König nach wie vor unempfindlich und ihrem Schäfer treu. Hartnäckig unhöflich hat sie auf alle schmeichelnden Standreden des Königs, anstatt diesem zu antworten, vielmehr nur Lobsprüche für den ihr stets im Sinne liegenden Hirten bereit,

die mit Ausdrücken heissester Sehnsucht nach diesem gewürzt sind. Auf diese Weise zwingt sie den König, an ihren «frommen Empfindungen» für ihren Hirten Theil zu nehmen, nur aber dass wir nicht erwarten dürfen, der königliche Liebhaber werde von dem so tief unter ihm stehenden Nebenbuhler seinerseits irgend welche Notiz nehmen. Der ferne Schäfer selbst liegt indessen keineswegs auf fauler Haut, sondern sucht gleich Anfangs, nachdem ihm sein Mädchen für den königlichen Harem ausgehoben worden war, etwas von seinem gefangenen Täubchen zu erfahren, die Geliebte womöglich zu sprechen. Er darf sie wirklich einmal nach der Mahlzeit (1, 12—14) in Gegenwart des Königs sprechen, wobei dieser den Hirten natürlich ganz unbeachtet lässt. Es fügt sich sogar glücklich genug, dass der Schäfer sein Mädchen allein in den Gärten des Harems bei nächtlicher Weile zu sprechen bekommt, indem sie «vermuthlich vom Fenster» aus heimlich sich mit ihm unterredet und von ihm verlangt, wenn denn seine Liebe so heiss sei, sie aus ihrer Gefangenschaft zu befreien. Selbst auf dem Felde, ausserhalb des Harems, hat sie (2, 1—7) eine weitere geheime Unterredung mit ihm. Warum der Getreue diese Gelegenheit nicht benutzt, um sein Täubchen in Sicherheit zu bringen? Naseweise Frage, auf die der Dichter keine Antwort hat! Genug, dass sie bei einem Apfelbaume im Taumel der Liebe hinsinkt, von ihrem Schäfer aufgefangen und gestützt wird und endlich vor Erschöpfung einschläft, während sich der Schäfer begnügt, durch das «Schlaflied» (die Beschwörung der Töchter Jerusalems) dafür zu sorgen, dass sie ja nicht geweckt werde. Wie sie wieder ins Harem kommt, wissen die Götter; hier führt sie uns der Dichter (2, 8—17) abermals vor. Der mit seiner Heerde über die Berge fahrende Schäfer nähert sich, um durch das Gitterfenster des Eingangs nach seinem Liebchen zu schauen und sie, die ja mittlerweile von ihrer Ohnmacht sich erholt haben muss, jetzt endlich, wo er sie wieder im Käfig weiss, mit einer Schilderung des angebrochenen Frühlings zur Flucht mit ihm aufzufordern, an die er unbegreiflicher Weise bei der vorausgegangenen günstigen Gelegenheit nicht gedacht hatte! Erst bei anbrechender Nacht zieht er sich zurück, und aus des Mädchens Munde schallen ihm die sehnsuchtsvollen Worte nach: Kehr um, Geliebter!

Doch der treue Schäfer ist über alle Berge! Dagegen lässt sich nunmehr (3, 6—11) der königliche Liebhaber mit Gefolge auf seinem Prachtbette in seinem ganzen königlichen Schmucke bei Nacht zu der spröden Dirne tragen, um den Versuch zu machen, ob sie ihn jetzt, in Gegenwart der Freunde des Bräutigams! zu Willen sein wolle. Sie selber ist zwar ebenfalls, da sich der König wohl hat anmelden lassen, schön geschmückt und «parfümirt»; sie bewundert auch pflichtschuldigst des Königs Pracht, ruft sogar die andern Frauen des Harems zur Bewunderung des Königs auf, ohne jedoch denselben zu erhören, der sich doch gerade jetzt herabgelassen hatte, sich mit ihr zu vermählen. Er muss unverrichteter Sache mit seinem Gefolge wieder abziehen. Ein anderes Bild drängt sich dazwischen: der Schäfer tritt mit einem neuen Besuch bei seinem Mädchen auf den Plan (4, 1—5, 1). Lasst sehen, ob sich seine Angelegenheit vorwärts schiebt! Ueber der «reizenden und etwas freien Beschreibung», die der Sohn des Feldes von ihrer Schönheit macht, wird sie zwar etwas schamröthlich und unterbricht ihn nicht bloss, sondern will sich unter dem Vorwand grosser Hitze (4, 6) sogar entfernen. Der Schäfer hält sie jedoch mit seiner nachfolgenden Standrede (4, 7—16) zurück und ihre Aufmerksamkeit noch eine Weile wach. Als er aber die Kühnheit hat, sein Mädchen, wie angesteckt von der Tonart der königlichen Schmeichelreden, mit einem Garten von Gewürzbäumen zu vergleichen, stellt sie sich, als ob sie das nicht verstände, und gibt ihm den Bescheid, er möge nur in seinen Garten gehen und sich an dessen köstlichen Früchten erfreuen. Ohne dass wir erführen, wie der Schafhüter in den Besitz eines Gewürzgartens kommt, müssen wir uns bei seiner Antwort beruhigen, dass er bereits in seinem Garten gewesen sei. Er ruft nun auch seine Genossen auf, mit ihm zu essen und zu trinken, bis sie berauscht wären, und das Mädchen wird etwa vom Haremsfenster aus das Zusehen gehabt haben.

Es ist wiederum Nacht; das Mädchen schläft (5, 2—6, 9). Ein Geräusch weckt sie. Sie glaubt die Stimme ihres Geliebten zu hören, der sie — durch seinen Rausch wohl kühn gemacht — um Einlass in ihr Zimmer bittet. Die Wächter eines königlichen Harems mögen sich wohl auch auf's Ohr gelegt haben. Verschämt sucht die Freundin Anfangs Entschuldigungen; liegt

sie doch entkleidet im Bett und die Ordnung im Harem muss wohl so gross nicht gewesen sein, da sie auf dem Weg zur Thüre fürchten muss, sich die Füsse zu beschmutzen. Da sie endlich doch aufsteht, um dem Freunde den Willen zu thun, hat der blöde Schäfer die Hoffnung auf Einlass bereits aufgegeben und sich wiederum davongemacht. Nun aber wächst ihr selber der Muth: der Harem ist ja wohl kein Käfig, der die Bewohnerinnen zu Gefangenen macht! Das Täubchen entfliegt, streift bei Nacht auf den Strassen von Jerusalem umher, stösst auf die Schaarwächter, wird von den rohen Menschen verwundet und ihres Schleiers beraubt. Mädchen von Jerusalem, die zufällig ebenfalls bei Nacht sich auf der Strasse aufhalten, kommen gerade recht, um ihr den Geliebten suchen zu helfen. Deshalb gibt sie denselben dessen Signalement vom Kopf bis zu Bauch und Schenkeln herab, da sie ja bei Nacht und bei ihres Gleichen nicht zu erröthen braucht. Nun kennen ihn die Jerusalems-Töchter und sind so gefällig, den Vermissten gemeinschaftlich mit der Haremsschönen zu suchen!

Da sieh! plötzlich erscheint der König! Die mittlerweile nüchtern gewordenen Haremswächter mögen Lärm geschlagen und den König geweckt haben, um ihm mitzutheilen, dass sein erlesenes Schäfchen Sulamith vermisst werde. Noch ist er nicht auf dem Punkt angelangt, die Dirne laufen zu lassen, die ihn nicht mag. Wird er die Ausreisserin etwa bestrafen, wenigstens hart anreden? Mit Nichten! Der verliebte Narr hält ihrer Schönheit eine neue Standrede (6, 4ff.). Und damit der Herr König sie nicht etwa im Verdacht habe, sie sei Nachts ihrem Schäfer nachgegangen, so lügt ihm das fromme Naturkind vor, sie sei nur zum königlichen Nussgarten in Jerusalem hinabgegangen, um — es muss wohl eine der wunderschönen, mondhellen Nächte des Morgenlandes gewesen sein — zu sehen, ob Weinstock und Granaten blühen. Verzeihung, mein Täubchen! Das wusst' ich nicht, antwortet der König; darum setzte mich meine Seele, d. h. meine Leidenschaft zu Dir, auf meinen königlichen Wagen, um dich zu suchen! Die so rücksichtsvoll ohne Ueberwurf ertappte Ausreisserin muss sich nun bequemen, dem höflichen Ansinnen zur Rückkehr in den königlichen Harem Folge zu geben. Nur weigert sie sich, in seinem Wagen mitzufahren; wohl nur aus Sittsamkeit, da sie ja ihr Sommer-

kleid eingebüsst hat. Sie geht zu Fuss nebenher, und der verliebte König kann sich — es wird ja auch mittlerweile heller Tag geworden sein — nicht enthalten, seinem Entzücken über ihren reizenden Gang Luft zu machen. Er kommt damit wieder in den Fluss seiner Lobeserhebungen ihrer Schönheit. Sie natürlich, wie gewöhnlich, ist in ihren Gedanken fortwährend bei ihrem Schäfer und antwortet ihm, etwas unhöflich seine Rede unterbrechend, dass ihr Gaumen, d. h. ihr Kuss nur ihrem Geliebten fliessen werde! Also abermals ein Korb, der nun endlich — athme auf, kopfschüttelnder Leser des Schäfergedichtes! — verständlich genug für den königlichen Hans Narren ist, um denselben so weit abzukühlen, dass er die spröde Dirne weiterhin unbehelligt lässt, sie also wohl gar nicht mehr mit in seinen Palast zurücknimmt. Denn vom König ist weiterhin keine Rede mehr. Darum brauchte ja auch die nachfolgende Unterredung mit ihrem Schäfer (7, 11—8, 4) keine geheime zu sein, wenn nicht ganz am Schlusse ein fatales Wörtlein nachhinkte, das die nochmalige Rückkehr in den Harem zu fordern scheint. Sie träumt sich wachend in die Seligkeit des ländlichen Vereintseins mit ihrem Geliebten hinein, dem sie nunmehr ohne Bedenken ihre Brüste geben will. Ihres Geschickes glückliche Wendung wirkt so stark auf ihre von der durchschwärmten Nacht angegriffenen Nerven, dass sie in eine Art von Ohnmacht des Entzückens fällt und der sorgliche Geliebte die Jerusalems-Töchter beschwört, seine Wiedergewonnene ja nicht voreilig aus dem Schlummer zu wecken, sondern sie ruhig ausschlafen zu lassen.

In der Schluss-Scene dieses sonderbaren Schäfergedichtes (8, 5—14) sehen wir das Paar aus der Ferne kommen. Sie sind im Gespräch begriffen, in dessen Verlaufe die nun wieder nüchtern-verständig Gewordene selber, gewissermassen auch als Text zur bevorstehenden Trauung, die Moral der Fabel dahin ausspricht (8, 6. 7), dass wahre und edle Liebe unter allen verführerischen Reizungen und Gefahren fest und unerschütterlich genug sei, um einen Jeden, der für ein sittsames Mädchen glühe, die bereits einem Andern gehöre, und wäre er auch nur ein Schäfer mit oder ohne Gewürzgarten, mit Verachtung zurückzuweisen. Auch am Einspruch ihrer Brüder bewährt sich zu guter Letzt noch des Mädchens standhafte Treue. Sie erklärt

sich selbst als den Kinderschuhen entwachsen; habe sie ja doch Brüste, wie Thürme! Sie betheuert zum Ueberflusse ihre im königlichen Harem bewahrte Unschuld und erklärt kurzer Hand die Vormundschaft für überflüssig. Einen weisen Salômôns-spruch zur rechtskräftigen Bestätigung dieser Emancipation hält der Dichter für überflüssig. So freut sich der glückselige Hirt der Gegenwart seines Mädchens, bittet sie um ein Liedchen, was sie jedoch mit der Erinnerung abschlägt, dass jetzt der ersehnte Augenblick für ihn gekommen sei, mit ihr aus dem Harem zu fliehen (8, 14) und sich ehelich mit ihr zu verbinden. So wird am Ende des Gedichtes kurz und rasch der Knoten des Stücks gelöst — sagen wir lieber: zerhauen — und der Leser «in ein angenehmes Erstaunen» versetzt!

In dieser Weise hatte sich vor jetzt mehr als 70 Jahren der seiner Zeit berühmte Göttinger Professor der Moral das «Schäferdrama zwischen Salômôn und Sulamith» als einheitliches Ganze zurechtzuzimmern versucht und über die Unwahrscheinlichkeit, dass ein Kind des Harems so oft Gelegenheit gehabt sollte haben, sogar in Gegenwart des Königs ihren Hirten zu sprechen, sich mehrmals aus dem Harem zu entfernen und zuletzt ganz daraus zu entfliehen, sich kurzer Hand mit der Bemerkung hinweggesetzt, es sei gar nicht zu verwundern, wenn sich ein dramatischer Anfänger, als den wir den Verfasser des Hohen Liedes zu nehmen hätten, solche Unwahrscheinlichkeiten habe zu Schulden kommen lassen. Wir dürfen vermuthen, dass das Erstaunen heutiger ästhetisch-kritischer Leser nicht ein so ganz ungemischt heitres sein werde, wie der Urheber dieser Zurechtstellung voraussetzte. Die armselige Rolle, die der König hier spielt, ist zuverlässig nicht die eines Harembesitzers, und die übrigen unwahrscheinlichen Voraussetzungen, mit welchen bei dieser Auffassung die Einheit des Gedichtes eigentlich nur erschlichen wird, mögen einem heutigen Leser nur überhaupt das Erstaunen übrig lassen, wie sich ein verständiger Mann bei einem solchen Auslegungsversuche habe beruhigen mögen.

Jene eine Unwahrscheinlichkeit wenigstens, über welche sich Stäudlin hinwegsetzen zu dürfen geglaubt hatte, meinte Ewald[5]), unterm Festhalten an Stäudlins Bestimmung der Grundidee des Gedichts, dadurch beseitigen zu können, dass er vom Chor (dem Kehrverse) abgesehen, den König und Sulamith

vorerst allein als redende Personen auftreten lässt, und erst am Schlusse des Gedichts den Geliebten der Sulamith auf die Bühne bringt. Aber die Lobeserhebungen des Königs soll die darauf erwiedernde Sulamith nur in der Absicht aufnehmen, um sich monologisirend ihres fernen Freundes zu erinnern. Hatte nun kurz vor Ewald der in Herders Fusstapfen eingetretene Umbreit[6]) so wenig, wie Herder, den Schlussabschnitt (8, 8—14) als einen zum Ganzen gehörigen Bestandtheil zu begreifen gewusst, so gilt ebenfalls Ewald als derjenige, dem es wirklich gelungen wäre, auch an diesem Stücke die völlige Einheit des Ganzen unabweisbar darzulegen. Enthielt nun Ewalds Auffassung überhaupt so viel Ansprechendes und Würdiges, dass man sich in Ermangelung einer bessern dabei einstweilen beruhigen zu dürfen glaubte, so würde die von H. Schletter in den Blättern für literarische Unterhaltung[7]) gegebene Darstellung den heutigen Standpunkt der Auffassung des Hohen Liedes in übersichtlich ansprechender Weise vorgeführt haben.

In fünf Acten mit je zwei oder drei Scenen legt sich hiernach durch das Kerbholz des die Beschwörung der angeblichen Jerusalems-Töchter enthaltenden Kehrverses der Inhalt des Gedichtes auseinander. Der erste Act geht von 1, 2 bis 2, 7. Ein Chor der Frauen, die Bewohnerschaft des Harems, preist den Sultan. Da tritt die ihrem geliebten Hirten entrissene Sulamith, die sonnegebräunte Winzerin, als neue Genossin unter die Gaffenden. Auf ihre Selbstanklage und treue Liebesehnsucht (5—7) folgt in einem Chor der Frauen der kalte Spott der höfisch verdorbenen Schaar (8). Der König tritt auf, und es folgt ein Wechselgespräch, worin Sulamith jedesmal an Salômôns Liebesworte den Lobpreis ihres Hirten, als des unsichtbar hinter der Scene bleibenden Helden des Gedichts anknüpft. Am Schlusse dieses Wechselgespräches zwischen Salômôn und Sulamith schiebt ersterer seine Werbung um die Winzerin einstweilen auf, indem er die übrigen Frauen des Harems auffordert (2, 7), die Liebe der spröden Dirne nicht zu wecken, bis sie selber wolle, d. h. bis sich das Herz zum Herzen finde.

Als freudloser Winter für die gefangen gehaltene Dirne liegt, nach den im Stücke selbst enthaltenen Andeutungen, die lange Regenzeit bis zum neuen Frühling zwischen der ersten und zweiten Scene mitten inne. Mochten diese Monate etwa

dazu benutzt werden, um die vom Lande eingeführte Novize, wie es beim Perserkönige des Estherbuches (2, 12) der Fall war, mit Balsam, Myrrhen und guten Salben für des Königs feine Sinne erst geniessbar zu machen. Genug, in der Sachlage ändert sich während dieser ganzen Zeit Nichts.

Des zweiten Actes (2, 8—3, 5) erste Hälfte füllt (8—17) Sulamiths Monolog aus, worin sich ihre leidenschaftliche Erregtheit in wachen Träumen zu dramatisch-mimischer Selbstvergegenwärtigung des eingebildeten Kommens und Sprechens, Suchens und Findens ihres entfernten Geliebten steigert, der ihr als Frühlingsbote und Befreier erscheint. In der zweiten Hälfte (2, 17—3, 5), wo sie den Geliebten des Nachts im Bette sucht, steht dann der wachen Träumerin in bewusster Erinnerung ein wirklicher Traum vor der Seele.

Im dritten Acte (3, 6—5, 8) führt die erste Scene (3, 6—11) den Zuschauern einstweilen einen Hochzeitszug des Königs und der Winzerin vor, um den Fortschritt der Handlung zu bezeichnen. Es folgt (4, 1—7) des Königs Lobpreis der ihm vorläufig angetrauten neuen Harems-Schönheit. Aber auch hier wiederum, wie vorher, ist Sulamith seines glühenden Lobes völlig unachtsam. An dem «kalten Marmor» ihrer Seele gleitet dasselbe spurlos ab, und nur allein an den fernen Geliebten denkend starrt sie vor sich hin, bis sich von der Gleichgültigen der königliche Liebhaber immer noch bewundrungsvoll abwendet, damit sie in der nächsten Scene (4, 8—5, 8) ihre träumende Erinnerung an den Geliebten ungestört fortsetzen kann! Ihr Selbstgespräch wird zur schwärmerischen Wach-Vision ihres Schäfers, wobei wiederum in einem noch höher gesteigerten Gedankenfluge die lebendigste dramatisch-mimische Vergegenwärtigung in Rede des Abwesenden und Gegenrede der Wach-Träumerin vorausgesetzt wird. Ja sie legt dem ihr als Retter willkommen Erscheinenden nicht blos Reden in den Mund, als sei er bei ihr wirklich gegenwärtig, sondern lässt ihn sogar an andere Freunde und Genossen redend sich wenden. Endlich ist das Wachgesicht zu Ende; die Schwärmerin kehrt zu klarem Bewusstsein zurück. Es kommt ihr ein unheimlicher Traum (5, 2 ff.), den sie von ihrem Geliebten gehabt hat, ins Gedächtniss, worin ihr der abwesende Geliebte so nahe erschienen war, dass er seine Hand durchs Fensterloch gestreckt, Worte der

Liebe mit ihr gewechselt hat und sie selber aufgestanden war, ihm zu öffnen, um nun gewahr zu werden, dass er sich aus dem Staube gemacht habe.

Auch der lange vierte Act (5, 9—8, 4) zerfällt in drei Scenen, in deren erster (5, 9—6, 3) Sulamith mit dem Chor der Frauen auftritt. Ihre Klagen und Seufzer um den fernen Geliebten haben die Haremsgenossinnen gerührt; ihr bis dahin höfischer Spott wandelt sich in Theilnahme. Ein wichtiger Fortschritt der Handlung, der nur leider keine Folgen hat! In stärkster Vergegenwärtigung des Abwesenden, worin wir sie bereits das Erstaunlichste leisten sahen, schildert auf die den Auftritt eröffnende Frage des Frauenchors Sulamith mit überschwänglichen Gleichnissen und in schwärmerischer Bilderpracht den Liebreiz ihres entfernten Freundes so eindringlich-wirksam, dass die Frauen ihn suchen helfen wollen und sie nun dankbar-entzückt in die Worte ausbricht: Mein Geliebter ist mein und ich bin sein!

In diese glühende Entzückung kommt nun in der zweiten Scene (6, 3—7, 10) ein abermaliges Erscheinen und letzter Lockungsversuch des königlichen Liebhabers hereingeschneit. In gesteigertem Verlangen nach der spröden Schönen ergiesst sich der König zum Theil mit denselben Worten wie früher in einem neuen Lobpreis ihrer Reize. Ja, wie selber angesteckt von der starken Vergegenwärtigungsgabe der Winzerin steigert sich jetzt der König zu einer gleich schwärmerischen Weise, indem nunmehr auch Er die schüchtern vor seiner Gluth sich zurückziehende Sulamith in seiner Erzählung selbstredend einführt und zugleich mit der Versicherung, dass unter so vielen Königinnen und Kebsen sie gleichwohl für ihn die Begehrungswürdigste sei, seinem Verlangen nach dem endlichen Genusse ihrer Reize den bestimmtesten Ausdruck gibt. Und jetzt endlich ist es hohe Zeit, dass die spröde Schöne sich herbeilässt, auf seine Rede zu achten und, wenn auch nur mit der kurzen und bündigen Erklärung: «Ich gehöre meinem Geliebten und Er mir!» dem königlichen Bewerber ihre entschiedene Abneigung zu erkennen zu geben, zugleich aber um des Verblüfften Gegenwart unbekümmert, mit dem unsichtbaren fernen Geliebten sich über ihr ersehntes Zusammensein in der Heimath monologisch weiter zu unterhalten.

Nunmehr sollte der Leser freilich erwarten, dass die Katastrophe des Stücks erfolge. Diess ist jedoch in dem wunderlichen Gedichte keineswegs der Fall; sie wird nur, nimmt man an, vom Dichter stillschweigend als eingetreten vorausgesetzt. Der Leser mag sich aus der Phantasie, die ja durch die Monologen der Heldin im stärksten Vergegenwärtigen hinlänglich geübt ist, die Entlassung der Sulamith aus dem königlichen Harem als das dazwischenliegende Ereigniss hinzudenken, um sich im letzten Acte (8, 5—14) in Sulamiths Heimath zu befinden, wo die für den königlichen Harem zu spröde Winzerin im Kreise der Hirten und der Ihrigen zugleich mit ihrem Freunde vereinigt ist. Denn auf des Hirtenchores einleitende Frage, wer die aus der Wüste aufsteigende, d. h. eben die aus dem Harem in ihre ländliche Heimath Zurückkehrende sei, antwortet wiederum die monologisirende Sulamith, indem sie zuerst zu ihrem jetzt endlich auf der Bühne sichtbaren Freunde redet, dann sich wieder zu der ihr eignen dramatischen Lebendigkeit erhebt, indem sie sich Rede und Gegenrede vergegenwärtigt, die sie einst mit ihrem Schäfer bei den Hürden «über Tugend und Liebe» geführt hatte. Und stolz das tiefsinnige Gleichniss von der Mauer auf sich anwendend, fährt sie fort: Ich bin eine Mauer und wie Thürme meine Brüste! um sodann «am Arm ihres Geliebten» die Siegesfreude ihres Herzens in die Worte vom Weinberg zusammenzudrängen, der — zum Dank für Salômôn, dass er sie nicht in seiner Hölle behalten hatte! — seinen Ertrag ausgeben soll. Das frühere Liebesglück des Schäferpaares ist wiedergekehrt. Aus dem Hirtenkreise erklingt an Sulamith der Ruf ihres Freundes: «Höre mich, die du wohnst in Gärten!» worauf dieser von der Geliebten nicht sowohl, wie im Texte steht, zur Flucht, sondern nur zur Eile aufgefordert wird, um endlich ihre Sehnsucht nach voller Vereinigung zu stillen, worauf die Winzerin doch wohl jetzt ungescheut ihr Augenmerk richten darf.

Auf diese Weise hätte sich auch des Gedichtes letzter Abschnitt, der stark an Zerbröckelung leidet und von andern gelehrten Auslegern für einen schlechten, spätern Zusatz erklärt worden war, schliesslich in der Art biegen lassen müssen, dass er zur vorausgesetzten Idee des Ganzen passt und in den dieses beherrschenden Plan sich leidlich fügt. Ein althebräischer Minnesänger aus den ersten Jahrzehnten nach Salômôns Tode

hätte sonach[8]) in seinem volksthümlichen Drama oder Singspiele, wie Andere wollen, der heitern Ueppigkeit des damaligen Volkslebens im Zehnstämmereiche durch Anknüpfung des Gedichtes an die Person des vielberufenen Weiberfreundes einen ebenso denkwürdigen Ausdruck gegeben, als dieser Dichter mit seinem der letzten Scene des Gedichts eingefügten Gemeinspruche (8, 6. 7) sogar der Schrulle solcher Ausleger gerecht geworden wäre, die da verlangen zu müssen glauben, dass bei einem solchen in das Buch der Bücher aufgenommenen weltlichen Gedichte nothwendig ein auch für unsern heutigen Liebeskatechismus gültiges «fabula docet» herausspringen müsse. Ja, die verlangte moralische Tendenz des Stückes wäre für etwanige schwerfällige Leser noch weiterhin dadurch verbürgt, dass die dem Dichter selbst in den Mund zu legende Beschwörung der angeblichen Töchter Jerusalems (3, 5) die Mahnung enthalten würde, Liebe überhaupt nicht erzwingen zu wollen, sondern hübsch abzuwarten, bis «sich das Herz zum Herzen findet», da ja auch die Liebe ihre Zeit und Stunde habe (Prediger Salômôns 3, 8)!

Ob freilich die hierbei untergelegte Anschauung von Liebe und Liebesverhältnissen nicht einen allzu modern-empfindsamen und moralischen Beigeschmack habe, um für den althebräischen Sitten-Standpunkt der zehn Gebote zu passen und Angesichts derjenigen Anschauung von Liebe, wie sie uns z. B. im Buche Ruth begegnet, als volkspsychologisch-wahr und begründet gelten zu können: diese Frage scheint sich der gelehrte Urheber der hier vorgeführten Einheitsauffassung des Hohen Liedes sowenig wie seine Nachfolger auch nur aufgeworfen zu haben. Allerdings ist hier die innere Unwahrscheinlichkeit vermieden, die wir bei Stäudlins Einheitsauffassung des Gedichts mit in den Kauf hatten nehmen müssen, dass der Geliebte der im königlichen Harem verwahrten Winzerin wiederholt redend und handelnd auf der Bühne erscheint, um unter den Augen des gar zu nachsichtigen Haremsbesitzers die Halsstarrigkeit der Spröden fortwährend zu nähren und zu verstärken. Kaum aber werden wir die uns statt dessen dargebotene Auskunft eine glückliche nennen dürfen, bei welcher uns die immer noch starke Zumuthung gestellt wird, dem althebräischen Bühnendichter die Erfindung einer in der ganzen Geschichte des Drama schlechter-

dings einzigen, höchst sonderbaren Art von Wechselgespräch aufzuhalsen, worin der Eine lange Reden an eine Andere richtet, diese auch anscheinend ihm antwortet, gleichwohl aber das ganze Gedicht hindurch ihre Worte nicht an Ihn richten, sondern ihm den Rücken wendend mit einem Abwesenden sich eifrigst unterhalten soll! Eine wache Träumerin der seltsamsten Art sollen wir uns gefallen lassen, welche sich den entfernten Geliebten mit solcher Lebhaftigkeit zu vergegenwärtigen weiss, dass sie ihn, nicht etwa bloss einmal, nein! durchgängig wie einen wirklich Gegenwärtigen behandelt und ganz in der Weise einer Bewohnerin Bedlams in Wechselgesprächen mit demselben sich ergeht, wobei der hinter ihrem Rücken gegenwärtige Haremsbesitzer als blosser Statist oder auch als Bedlamswächter vollständig ausser Acht gelassen wird! An diesem nagelneuen Taschenspieler-Kunststückchen hängt hier die ganze Möglichkeit, dem Gedichte eine einigermassen erträgliche Einheit abzugewinnen! Sollte damit Ewald der Einfalt seiner Leser nicht doch etwas zu viel zugemuthet haben?

Ueberdiess aber begegnen uns, statt der beseitigten Unwahrscheinlichkeit der Stäudlin'schen Zurechtlegung, bei der Ewald'schen Auffassung andere Unwahrscheinlichkeiten. In ihrem wachen Traumzustande soll sich die Winzerin einbilden dürfen, der Schäfer dürfe nur kommen, sein Täubchen aus dem Käfig frei zu machen. Der Freund darf sie nur so ohne Weiteres einladen, doch zu ihm heimzukommen, als stände beim anbrechenden Frühling ihrer Abreise aus dem Harem nichts mehr im Wege! Und doch sehen wir ja die spröde Turtel keine Anstalten machen, aus der «Felskluft» der königlichen Behausung auszufliegen! Sie ist in ihren Gedanken so ganz abwesend bei ihrem Geliebten, dass sie in ihrem Gehörsschwindel dessen Stimme zu hören glaubt. In ihrem Gesichtsschwindel sieht sie gar die bösen Füchse, die ihren Weinberg verwüsten, den sie in der Heimath hüten soll. Meint sie etwa, der Geliebte solle mit Gazellengeschwindigkeit seine Turtel über die «Berge der Trennung» tragen, damit sie am Abend sich wieder in ihrer Nachthütte beim Weinberg befände? Und welch sonderbarer Fortschritt der Handlung des Stückes wird uns mit dem Zwangs-Hochzeitszuge aufgemutzt, den in diesem Singspiele die Winzerin mit Salômôn einstweilen halten soll, um dessen Folgen

sich aber der hinter der Scene steckende Schäfer nicht bange sein lassen darf!

Die Zwangsjacke solcher Zumuthungen waren schon für Hitzig's[9]) «gesunde Vernunft» zu stark. Soll es denn schlechterdings bei diesem wunderlichen Schriftstücke nicht ohne irgend welche Verstiegenheit abgehen? Und kann die allegorisch-mythische Abgeschmacktheit nur dadurch beseitigt werden, dass man die Verstiegenheit und den Schwindel der Heldin des Stückes auf den Hals ladet? So war es freilich nicht eben zum Vortheile der durch das ganze Gedicht durchzuführenden Einheit, wenn Hitzig die Auffahrt Salômôns zur Hochzeit (3, 6 ff.) nicht als einen mit Sulamith gehaltenen Hochzeitszug gelten lassen will, sondern eine Vermählung des Königs mit einer der Töchter Jerusalems einschiebt, bei der dann vermuthlich die Winzerin nicht zugegen war und Zeit behielt, mit ihrem entfernten Schäfer zu monologisiren. Denn da Hitzig die Zeit gekommen glaubte, zu erkennen, dass drei Hauptpersonen für das Gedicht zu wenig seien, so lässt er auch die nächstfolgende Standrede Salômôns nicht an Sulamith, mit der man den König fälschlich habe copuliren wollen, sondern an jene ihm angetraute Siônstochter gerichtet sein, die ihn mit ihrem verliebten Getändel umgeben soll. Derselbe Kritiker glaubte es bei seiner Reife des Urtheils und exegetischen Erfahrung, dem Göttinger Gegner zum Trotze, ferner wagen zu dürfen, den königlichen Liebhaber schon 6, 8 seine Bewerbung um die spröde Dirne aufgeben lassen und diese schon früher in die Heimath zurückschicken zu dürfen, als es der vornehme Scharfrichter des «Theologischen Jahrbuches» gestattet hatte. Salômôn sollte lieber (7, 2—10) an eins seiner Kebsweiber girren und hier ganz so zu ihr reden, wie es eine Solche vertragen könne, der gegenüber man das Bild unverschleierter Wollust aufrollen dürfe.

Gleichwohl wird mit den Einschränkungen, die der Züricher Kritiker bei seiner Erklärung des Hohen Liedes eintreten liess, im Wesentlichen die durch Ewald auf die Bahn gebrachte Einheitsauffassung nicht verändert. In der Hauptsache bleiben die bedenklichen Voraussetzungen bestehen, mit welchen wir auf diesem Wege die Einheit des Gedichtes erkaufen müssen. In Ermangelung einer andern Auffassung, die diesem Kreuze der Bibelauslegung auf eine natürlichere und geschichtlich wie

psychologisch besser begründete Weise gerecht würde, müsste es mit einstweiliger Hinnahme der heutzutage geläufigen Ansicht vom Hohen Liede sein Bewenden haben. Wir würden uns darüber hinwegzusetzen haben, dass für die Annahme aller jener vorausgesetzten Wendepunkte und in das Gedicht hineingetragenen Bindeglieder im Texte des Schriftstückes schlechterdings alle Spuren und Anhaltspunkte fehlen. Wir würden uns bei diesem biblischen Räthsel mit einem leidlich annehmbaren und erträglichen Nothbehelf begnügen müssen, wenn sich nicht eine Reihe von bisher übersehenen Umständen mit solchem Gewicht in die Wagschale würfen, dass sich der bisherige Lösungsversuch des Räthsels gefallen lassen muss, als ganz und gar zu leicht befunden zu werden.

Ueber der voreiligen gelehrten Freude, dem Hohen Liede «ins Herz geblickt» und ein geistiges Band für die Bestandstücke des Gedichtes gefunden zu haben, ist die genauere Besichtigung der Theile gerade da verabsäumt worden, wo man die Hebel des Verständnisses am Sichersten glaubte ansetzen zu können. Gerade im umgekehrten Falle, als ihn das Sprüchwort im Auge hat, sind den Auslegern der seit den Tagen der Siebenziger her üblichen Lesung des Textes überm Wald als Ganzem die Bäume selbst aus dem Gesicht gekommen. Nicht zu theuer, sondern zu wohlfeil ist die ästhetische Einheit des Gedichtes erkauft worden. Ehe man sich schmeicheln durfte, dem Hohen Liede ins Herz zu blicken, hätte dessen äussere Physiognomie vor Allem schärfer ins Auge gefasst werden müssen, um sich mit nüchterner Prüfung zu überzeugen, ob sich nicht das aus Herders Jugendjahren überkommene Entzücken über das «schönste der Lieder» Angesichts der vorliegenden Textgestalt desselben bei genauerem Zusehen am Ende gar ins Gegentheil verwandeln möchte!

Bilder zwar, wie die Bezeichnung eines Weibes mit einem verschlossenen Garten oder einem versiegelten Brunnen, wird Niemand beanstanden, der da weiss, dass in der Natursprache aller Völker unter Worten, die «Garten» und «Quelle» bedeuten, auch die weibliche Scham verstanden wird. Es würde Niemanden befremden mögen, in einer naiv-sinnlichen Liebesdichtung das «et cetera» des Ovid, quae bene sub tenui condita veste latent, auch unterm Griffel eines Bibelschreibers vom

Zephyr des Wortes verrathen zu sehen, da es sattsam bekannt ist, dass auch dem heutigen Morgenländer der weibliche Oberleib bis auf den Gürtel gar keine Sache ist, auf welche ein Mann neugierig zu sein pflegt. Wir würden uns weder von Seiten des Geliebten noch seiner Auserwählten wundern dürfen, in den fraglichen Parthien unsers Gedichtes die reizende Nacktheit des andern Geschlechts in ihrem ganzen Umfange angedeutet zu finden, da in der Bibel Solches zu finden, Angesichts der in diesem Betrachte klassischen Stellen im 16. und 23. Kapitel des Ezechiel nichts Unerhörtes wäre. Aber diese Seite des Gedichtes ist es nicht einmal, auf welche unser Bedenken zielt. Und wiewohl selbst Kunstrichter wie Horaz, Quinctilian und Longin die Vergleichungen eines Weibes mit einer Stute am Gespann eines Königs, der Lockenfülle oder des Haargeflechtes mit einem Berg voll Ziegenheerden, einer Perlenreihe von Zähnen mit dichtgedrängten Schafheerden, eines Frauenhalses oder -nackens mit einem Thurm auf dem Libanon, weiblicher Brüste mit Gazellen und Rehkälbern einigermassen übertrieben, ja geschmacklos finden möchten, wie denn auch diese Vergleichungen das Stärkste ähnlicher Art, was sich bei arabischen Liebesdichtern findet, noch bedeutend überbieten: so dürften wir uns dergleichen immerhin, da über Geschmacksverschiedenheit nicht zu streiten ist, noch ebensogut gefallen lassen, wie so viele ins Nebelhafte sich versteigende Bilder, die uns bei mittelalterlichen Liebesdichtern begegnen. Wir würden dem absonderlichen Geschmacke unsers hebräischen Minnesängers die Vergleichung des Bauches der Geliebten mit einem von Lilien umzäunten Waizenhaufen zuguthalten dürfen, so wenig wir auch begreifen, wie Beides zusammenstimmen soll. Eingedenk des Quandoquidem dormitat bonus Homerus würden wir es hinzunehmen haben, dass unser Dichter den Geliebten der Sulamith mit der Gazelle o d e r dem Hirschkälbchen vergleicht, als ob er vom Wachträumen der Heldin angesteckt, selbst nicht recht gewusst hätte, welchem Gethier der Schäfer am Aehnlichsten gewesen. Nur aber würden wir uns bei dem Allen nicht einreden dürfen, dass hier ein Meister in seiner Kunst redete, der unsere Bewunderung herausfordert! Meint man die Auffassung des Hohen Liedes gegen Ungeschmack vertheidigen zu müssen, so muss es der kirchlich angenommenen Lesung des

Textes selbst zur Last fallen, dass im Steckbriefe, den Sulamith von ihrem Geliebten entwirft (5, 10—16), dieser mit Gleichnissen geschildert wird, die sich an Geschmacklosigkeit nachgerade mit den Auslegungen der Allegoriker und Typiker messen dürfen. Den Kopf eines Adonis sollen wir uns als einen Goldklumpen vorstellen. Seine Augen sollen sich, als gleichsam Tauben, im Weissen des Auges wie in Milch waschen, und unter der «Fülle» sollen wir uns die convexe Gestalt der Augen vorstellen. Seine Backen mit dem Vollbarte wären als zwei Rabatten zu denken, deren Oberterrasse dann gleichsam als Pyramidenthurm von wohlriechenden Gewächsen erscheint. Des Schäfers Hände sollen goldne Stäbe, vielleicht auch nur goldne Ringe sein, in welchen etwa die Fingernägel als Edelsteine eingesetzt wären. Bei einem Schäfer vom Lande sollen wir uns darüber wohl desshalb nicht wundern dürfen, weil ja der schon so lange bei Hofe lebenden Winzerin, zumal bei ihrer starken Neigung zur Verstiegenheit, Gold und Edelsteine so geläufige Dinge waren, wie sonst bei Hirten die Ledertasche, der Stab und die Schleuder. Des vermuthlich baarfuss gehenden Schäfers Beine sollen wir uns auf goldnen Gestellen ragend denken. Nimmt sich nun aber solches Bild vielmehr gerade so aus, wie ein Götzenbild der Art, wie uns dergleichen im apokryphischen Briefe des Jeremiah (Vs. 7ff. 23. 38. 45. 70f.) als ein vom Werkmeister gemachtes, übergoldetes und übersilbertes Gebilde vorgeführt wird; so kommt man ja, wenn schliesslich die Gesammtgestalt mit dem riesigen Gebirge Libanon selbst zusammengestellt wird, fast auf den Gedanken, wir hätten eine ausgeführte Schilderung jener «Bildsäule der Eifersucht» vor Augen, in welcher uns bei Ezechiel (8, 3ff.) der im Libanon einst hochverehrte Thammûz-Adonis begegnet! Oder was sollen wir zu dem Cedernbrette sagen, das der Sulamith als Amulet angehängt wäre, damit ihr keine bösen Geister nahen? Worin läge die Aehnlichkeit ihres Nabels mit einem Becher, dem die Mischung nicht fehlt? Wie kommen Halsbänder an die Hüften eines Frauenzimmers? Was soll der «Kopf über dir», da ihn doch Niemand unter sich trägt? Doch wozu der seltsamen Vergleichungen noch mehr häufen, die man sich nur dann gefallen lassen könnte, wenn sich aus den verglichenen Gegenständen wirklich für die abzuschildernde Person eine anschauliche Vor-

stellung gewinnen liesse! Wie uns dagegen hier diese Jagd nach Bildern entgegentritt, von welchen das andere schon dasteht, ehe das erste noch verschwunden ist, wäre sie mitsammt den so oft wiederholten ärmlich-leeren Ausrufungen «siehe, du bist schön!» der verunglückteste Versuch von der Welt, den ein Dichter hätte machen können, um seinen Helden und dessen Geliebte auf die Bühne zu bringen.

Glücklicher Weise jedoch dürfen uns anderweitige Vergleichungen der Heldin des Gedichtes mit Mauern, Thoren, Thürmen, Städten als nicht misszuverstehende Fingerzeige dienen, worauf es der Verfasser in Wahrheit abgesehen hatte. Ehe wir jedoch diesen Kern des Gedichtes zu enthülsen uns anschicken, dringen dem auf Einzelheiten gerichteten prüfenden Sinne noch andere Bedenken auf, die es unmöglich machen, die nothhelfende, landläufige Auffassung des Gedichtes für eine gelungene, für die endgültige Lösung des Räthsels, sowie überhaupt den Bezug des Hohen Liedes auf den König Salômôn und ein Hirtenmädchen Namens Sulamith als die Meinung des Verfassers anzuerkennen.

Sind es doch keineswegs bloss die letzten zehn Verse des Gedichtes, die von Paulus bis auf Hitzig dem kritischen Forscherblicke den Eindruck der Zerbröckelung gemacht haben. Der Tadel, dass diese Verse nicht weniger als vier verschiedene Gruppen bilden, die weder grammatisch und syntaktisch mit einander verbunden sind, noch auch durch ihren Inhalt ohne künstliche Nachhülfen der Ausleger in einen fortschreitenden Gedankenzusammenhang sich fügen, dieser Tadel trifft noch andere Abschnitte des Hohen Liedes mit gleichem Rechte. Fast jedes Kapitel hat solche grammatisch sich Nichts angehende, ganz abgebrochen dastehende Verse aufzuweisen, welche die ergänzende Nachhülfe der Auslegung herausfordern. Schon im ersten Kapitel stösst uns ein ganzes Dutzend solcher Verse auf. Der Fuchsvers (2, 15) und der König oder Königspurpur gebunden in Umläufen (7, 6) nehmen sich im Zusammenhange, den sie unterbrechen, so befremdlich aus, wie der Goldklumpen des Schäferkopfes und die der Hirtin angehängte Cederntafel. Die ganze Bibel hat, um es kurz zu sagen, kein Schriftstück aufzuweisen, welches in solchem Grade, wie das Hohe Lied in seiner kirchlich angenommenen Texteslesung, den sogenannten

«Wurststyl» im hebräischen Schriftwesen zu vertreten geeignet ist. Diese grammatisch abgerissenen und zerhackten Sätze, bei welchen erst die Ausleger als Geburtshelfer eines erträglichen Zusammenhanges vor den Riss treten müssen, machen am allerwenigsten den Eindruck eines von jener Hindin Nafthali stammenden Erzeugnisses, welcher bereits aus dem Munde des Erzvaters (1. Mosis 49, 21) das Lob gespendet wurde, dass sie schöne Rede gebe!

Lassen wirs uns gefallen, über das gar zu häufige Vorkommen von Pleonasmen ein Auge zuzudrücken, so stellen uns die Ausleger sofort die weitere Zumuthung, es etwa als Archaismus oder als verzeihliche Nachlässigkeit eines späten Schriftstellers hinzunehmen, dass in dem die Beschwörung enthaltenden Kehrverse uns die Töchter Jerusalems in Mannskleidern aus dem Satzgefüge entgegentreten, während sich doch, abgesehen von diesem Kehrverse, der Verfasser (3, 11) keineswegs im Geschlecht dieser Edeln geirrt hat! Des sonderbaren Ansinnens, welches uns vom Masôrethischen Texte gestellt wird, nicht weniger als 60 Königinnen und 80 Kebsweiber (6, 7) gleichfalls als Mannsbilder passiren zu lassen, ist sich die Auslegung in ihrem Diensteifer für den Harem des Königs Salômôn ebensowenig bewusst geworden, wie der gleichen Geschlechtsverwirrung, die sich der Verfasser bei den Ziegen vom Berge Galaâd (4, 1 f. 6, 4 f.) und bei der mit nachfolgender männlicher Imperativform construirten angeblichen «Bewohnerin der Gärten» (8, 13) hätte zu Schulden kommen lassen, wenn die Siebenziger richtig übersetzt und die Masôrethen richtig punktirt haben. Die Auslegerkünste aber, mit welchen man sich wenigstens bei den Jerusalemstöchtern über den Verstoss gegen den Geschlechtsunterschied hinwegsetzen zu können gemeint hat, wollen so wenig vorhalten, wie die Berufung auf ein halbes Dutzend anderer Bibelstellen, worin sich der Griffel des heiligen Geistes angeblich die gleichen Nachlässigkeiten hätte zu Schulden kommen lassen, da diese bei genauerer Ansicht der fraglichen Stellen vielmehr dem blöden Blicke der Ausleger selbst zur Last fallen.

Wie nun? wenn es sich zeigen sollte, dass wir es im Beschwörungsverse in der That ebensowenig mit Töchtern Jerusalems und in den andern Stellen mit Königinnen und Kebsweibern und mit Ziegen, als andererseits überhaupt mit einem

König Namens Salômôn und mit dem Schäfer einer Winzerin zu thun haben? wenn es sich herausstellen sollte, dass diess Alles erst durch falschen Textverstand statt einer collectivischen männlichen Sippschaft Jerusalems, statt einer männlichen Bewohnerschaft der Gärten, statt männlicher Buhlen, wie solche auch bei Ezechiel vorkommen, und statt Reisiger, die allenfalls Ziegenböcken gleichen mochten, in den Text des Hohen Liedes hineingetragen worden ist? Was sollen uns dann noch Archaïsmen und Aramäismen, denen feinfühlige Sprachgelehrsamkeit da und dort auf die Spur gekommen sein will, wenn wir entdecken würden, dass in solchen Stellen die Urheber der hergebrachten Texteslesung die vor ihren Augen schwimmenden Buchstaben zu falschen Worten und Wortgruppen verbunden haben? Als Hüterin der Weinberge aber konnte Sulamith gar wohl bezeichnet werden, ohne dass sie desshalb eine Winzerin gewesen zu sein braucht. Ihr Geliebter kann Herden geweidet haben und doch ein König gewesen sein. Und wie der Ausdruck «weiden», so kommt auch die Anschauung vom Weinberg hundertmal in der Bibel auch in einem übertragenen allgemeinen Bezuge vor, und wer hier überall am ursprünglichen Wortsinne hängen bleiben wollte, würde die ganze Profetengeschichte Israêls mit dem Haupt- und Erzhirten Jahweh selber in eine Schäfer-Idylle zerrinnen lassen müssen. Aus der Erwähnung der alten Efraimsstadt Thersah (6, 4 im masôrethischen Texte, wo kein alter Uebersetzer den Stadtnamen hat) wollte man schliessen, dass das Hohelied nicht später, als 25—30 Jahre nach Salômôns Tode verfasst sein könne, weil nach dieser Zeit Thersah zerstört und Schomrôn (Samaria) zur Residenz der Könige des Reiches Israêl erhoben worden. (1. Könige 15, 20 f. 33. 16, 6. 15. 23. 2. Chronik 13, 23.). Mit dem Wegfallen des Stadtnamens, den erst die Masôrethen in den Text brachten, verliert jene Voraussetzung ihren Anhalt. Von der auf Salômôn bezogenen Ueberschrift des Gedichtes abgesehen, soll darin noch viermal (3, 7. 9. 11. 8, 11) Salômôn als Held des Stückes bezeichnet sein. Da indessen die dessen hebräischen Namen vertretenden Buchstaben «s l m h» noch manches Andere bedeuten können und im Hohen Liede selbst sowohl nach der griechischen Uebersetzung, als nach dem masôrethischen Texte, wirklich an andern Stellen Anderes bedeuten; so wird es von vornherein

zweifelhaft, ob überhaupt im ganzen Gedichte von Salômôn auch nur ein einziges Mal die Rede und der Hader der Ausleger, ob Salômôn mit Sulamith oder mit einer Andern gebuhlt, nicht vielmehr ein Streit um des Esels Schatten ist.

Die ganze schier heillose Verwirrung hat der erste Auslegungs- und Verständnissversuch verschuldet, welcher uns in der griechischen Bibel überliefert worden und im Wesentlichen auch der masôrethischen Lesung des Textes zum Grunde liegt. Auf dieser überkommenen Grundlage ruht die ganze zweitausendjährige Geschichte der Auslegung des Hohen Liedes. Hic Rhodus, hiess es, hic salta! Keinem fiel es ein, die Masôrethen selbst oder ihre Vorgänger, die griechischen Siebenziger, für dasjenige verantwortlich zu machen, was von Anstoss und Schwierigkeiten auf das Gehirn oder Gewissen der Ausleger drückte. Keiner warf die Frage auf, ob es denn überhaupt nöthig sei, den Bock, sei's in nackter Gestalt, sei's in allegorischer Verbrämung, zum Gärtner des Hohen Liedes zu setzen. Und doch steht es jedem Bibelforscher, der nicht gemeint ist, den Autoritätsglauben bis zum unbedingten Gehorsam gegen die Rabbinen der römischen Kaiserzeit auszudehnen, von vornherein vollständig ausser Zweifel, dass die von den Masôrethen verhältnissmässig so spät in die Bibelabschriften eingeführte Wort- und Versabtheilung und Vocalisirung des hebräischen Textes uns nicht ohne Weiteres und für alle Fälle als bleibende Richtschnur zu dienen hat. Denn wie bedenklich es auch nach dem Verschwinden des Hebräischen aus der Reihe der lebenden Sprachen vielleicht um die Bibelauslegung stehen würde, wenn uns Heutigen etwa die Hülfe der masôrethischen Bibelredaction und der ältesten Uebersetzungen fehlen würde; so sind wir doch durch das Vorhandensein dieser Hülfsmittel glücklicher Weise über Geschichte und Zustände des hebräischen Volksthumes hinreichend unterrichtet, um in einem oder dem andern Falle der Masôrethenkrücke entbehren zu können und aus unmittelbarem Zurückgehen auf den ursprünglichen Text das rechte Verständniss zu gewinnen, um welches uns ein altverjährter Missverstand zu bringen drohte. Wir dürfen uns nur die Eigenthümlichkeit der vocallosen semitischen Schriftweise vergegenwärtigen, nach welcher in den ältesten Bibelhandschriften, wie ja gleicher Weise auch in den griechischen und römischen,

ursprünglich ohne jegliche Wort- und Satzabtheilung ununterbrochen Buchstabe an Buchstabe gereiht war, um bei dieser Sachlage die Möglichkeit zu begreifen, dass beim Fehlen der den Sinn zugleich mit der Aussprache erst feststellenden Vokale ein so beschaffener Schrifttext durch eine andere Verbindung der Buchstaben zu Worten und dieser zu Satzgefügen sehr verschiedene Lesungen und Auffassungen erfahren konnte. Gibt doch dieser Umstand noch heutzutage dem semitischen Morgenländer häufig genug zu seltsamen Missverständnissen nicht minder, wie zu absichtlichen Spielereien Anlass!

Wie nun? wenn der griechische Uebersetzer und älteste Dolmetscher des «Liedes der Lieder», in welchem Jahrhundert des ptolemäischen Zeitalters er auch seine Arbeit vollbracht haben möge, das Unglück gehabt hätte, an vielen Stellen des ihm vorgelegenen Textes durch augenscheinlich falsche Zusammenfügung der Buchstaben zu Worten und dieser zu Sätzen die uns überlieferte und bis heute gültig gebliebene Grundauffassung des merkwürdigen Schriftstückes verschuldet und damit die ganze zweitausendjährige Noth und Wirrsal der Auslegung auf dem Gewissen zu haben? Und wie? wenn also nicht dem Verfasser selbst, sondern eben nur dem ersten Uebersetzer, von welchem sich die Masôrethen allzu willig ins Schlepptau nehmen liessen, diese grammatischen Verstösse, dieser zerhackte Styl, diese ungeniessbaren Satzgefüge, dieses Zeughaus geschmackloser Vergleichungen und sonderbarer Bilder, kurz der Inbegriff alles dessen zur Last fiele, wodurch das Hohe Lied zu diesem schweren Kreuz der Auslegerkunst geworden ist!

Wie übel es auch uns Heutigen anstehen mag, die griechischen Bibelübersetzer, wo sie von der erst Jahrhunderte lang nach ihrer Zeit festgestellten masôrethischen Lesung des Textes abgehen, zu meistern; wie viel angemessener es auch sonst für uns sein mag, von ihnen vielmehr uns Rath und Belehrung zu holen, wo es biblische Räthsel zu lösen gilt: so haben wir doch Angesichts dieses von den Masôrethen auf Treu' und Glauben hingenommenen ältesten Auslegungsversuches vom Hohen Liede nur die Wahl, in dem griechischen Uebersetzer entweder kurzer Hand und unbedingt einen seiner Aufgabe nicht gewachsenen Stümper zu erkennen, der einen verunglückten Versuch gemacht hat, seinem Texte des so räthselhaft wie versiegelten

Buches einen anscheinend nächstliegenden oberflächlichen Sinn abzugewinnen; oder wir werden auf den Gedanken geführt, es möchte dieser griechische Dolmetscher mit bewusster Absicht darauf ausgegangen sein, aus diesem Texte etwas Anderes herauszulesen, als worauf das wunderliche Schriftstück nach der Meinung seines Verfassers ursprünglich angelegt war, wobei dann unserm griechisch-jüdischen Manne die mit seiner Verdolmetschung zu erreichende Nebenabsicht schwer genug gewogen hätte, um über den ihm zu machenden Vorwurf ihn zu trösten, dass sein so übersetzter Verfasser grammatische Verstösse begangen haben müsste.

Der griechische Uebersetzer nimmt den König Salômôn, den Friedenskönig der späteren Hebräer, als den Helden des Gedichtes. Er weiss von einer Auffahrt Salômôns zur Hochzeit und lässt des Königs Sänfte und Thronsessel dabei eine Rolle spielen. Er findet am Schlusse des Gedichtes eines Weinberges gedacht, den Salômôn in Beêlamôn (Baâl-Ḥamôn) besessen und dessen Ertrag derselbe geerndtet habe. Die Vermuthung liegt nicht fern, unser griechischer Jude werde in ähnlicher Weise, wie neuere Ausleger den auf Aḥabs und Jezabels Hochzeit (1. Könige 16, 31) gedeuteten 45sten Psalm und den angeblich auf einen Ptolemäerkönig zielenden 72sten Psalm zur Erklärung des Hohen Liedes herbeigezogen, seine Verdolmetschung des Gedichtes für irgend einen König seiner Zeit gemünzt haben, der unter der Person des Friedenskönigs verstanden und auf dessen damals gefeierte Hochzeit das Gedicht bezogen werden sollte. Nur an einen solchen König der syrisch-ptolemäischen Griechenzeit wäre jedoch selbstverständlich hierbei zu denken, zu welchem sich griechisch-gesinnte palästinensische Juden in freundlichem Verhältniss fanden.

Im ganzen syrisch-ptolemäischen Zeitalter bietet sich aber nur ein einziger Zeitpunkt dar, in welchem uns ein Geschichtsverhältniss begegnet, das diesen angedeuteten Bezügen zumal gerecht würde. Es ist diess die Zeit zwischen den Jahren 150—145 vor Chr., in welcher der syrische Emporkömmling Alexander Balas als angeblicher Sohn des Antiochus IV. Epiphanes, nach Besiegung seines Gegners Demetrios, Herr von Syrien geworden war und die galiläische Küstenstadt zu seinem Königssitze gemacht hatte. Mit diesem Könige stand der Makkabäerfürst

Jonathan in freundlichstem Verhältnisse. Von ihm hatte derselbe als Meridarch von Judäa zum Lohn seiner Treue die Toparchie der Stadt 'Aqqarôn (Qalâth-el-Ṣebîb), die Baniasburg mit ihrer Umgebung zum Geschenk erhalten (1. Makkabäer 10, 1 ff. 48 ff.).[10] Erschien nun dieser glückliche Abentheurer nach seiner Besitznahme Syriens in den Augen der Neujudäer, denen die unter Antiochos Epiphanes durchgemachte Unglückszeit noch in frischem Gedächtnisse stand, recht eigentlich als ein willkommener Friedensfürst; so musste die Hoffnung auf eine dauernde Friedenszeit dadurch an Sicherheit gewinnen, dass der neue König Alexander Balas auch mit Ptolemäos VI. Philomêtôr in freundschaftlichen Bezug trat und dieser ihm seine eigne Tochter Kleopatra (150 v. Chr.) zum Beilager nach Ptolemais brachte.

Dieser königlichen Hochzeit hätte die griechische Uebersetzung des Hohen Liedes zu gelten gehabt. Unter der krönenden Mutter (3, 11) wäre die Residenzstadt Ptolemais selbst verstanden worden. Die ägyptische Faraôhstochter wäre als Tochter Nadab (vergl. 1. Makkabäer 9, 37) die feierlich eingeholte Königsbraut und mit der Stute am Wagen Faraôs (1, 9) als eine solche bezielt, die Feuer habe, wie ein ägyptisches Ross. Mit dem griechischen «verschlossenen» (kekleismenos, von kleiô) wäre überdiess auf den Namen Kleo-patra angedeutet, dazumal das den doppel-sprachigen Ptolemäern ohne Frage bekannte arabische «phatr» Riss oder Spalt bedeutet. In der wiederholten Betonung der Braut als Schwester dürfte der Uebersetzer mit einer den syrisch-ptolemäischen Lesern ebenfalls nahe liegenden Anspielung auf den Königssitz Ptolemais selber, wo das Beilager gehalten wurde, gezielt haben, da im Dialekt der galiläischen Samariter «thalîmâ» (mit ägyptischem Artikel versehen Pe-thalîmâ) die herrschende Bezeichnung für «Schwester» ist.

Als einen Landsmann des einstmaligen Efraimreiches also würde sich damit der griechisch-jüdische Uebersetzer des Salômônsliedes zu erkennen geben, und das Makkabäerbuch selber belehrt uns (I, 10, 61. 11, 22) dass die neben dem makkabäischen Priesteranhange bestandene sogenannte Griechenpartei, die mit Preisgabe des eigenthümlich Jüdischen auf grösstmögliche Annäherung an das heidnisch-griechische Leben und die neusyri-

schen Landessitten ausging, sich gleichfalls an den neuen König heranzudrängen und bei diesem den Jonathan sogar zu verdächtigen versuchte.

Aus dem 30,000 Mann starken Heere des Jonathan hatte der König Alexander (1. Makkabäer 10, 36) einige «Männer der Treue» eingesetzt, die er selbst (mit Luther zu reden) in seinen höchsten Händeln als vertraute Räthe gebrauchen wollte. Da galt es freilich, sich beim König in Gunst zu setzen! Die Reisigen in Israêl, die der Friedenskönig des Hohen Liedes (3, 7) sich zu seiner Umgebung erkoren hatte, waren passend auf jenes damalige Verhältniss zu beziehen.

Ist nun Alexanders Beiname Balas augenscheinlich nur die griechische Form für das aramäische «baâla», so hiess des Königs Günstling, der eigentlich das Land regierte, wie uns Josèfos belehrt, Ammônios. Mag dieser Name aus der Wurzel «aman» (treu sein) und als Anspielung auf den Zeus-Ammôn zu verstehen, oder aber — ein anderer Haman des Estherbuches (3, 1 ff.)? — als griechische Form für Hamôn zu nehmen sein; genug, der Mann, der die rechte Hand des Königs war, würde sich in jenem Falle in den «Meisterhänden» (jadê-aman 7, 1), im andern Falle in dem Beêl-Amôn (Baâl-Hamôn 8, 11) wiedererkannt haben, um geschmeichelt den griechisch-jüdischen Parteigängern sein Ohr nicht zu verschliessen. Dem Könige selber führten die sonst in der Dichtung erwähnten Oertlichkeiten den Schauplatz seiner Kriege und Siege und die Gebiete seines Reiches vor: den Libanôn und Hermôn als das Grundgerüste des Landes. Die Berge Baithêr zielten auf Baithsûr (1. Makkabäer 10, 14), welches neben Azôtos, Asqalôn und 'Aqqarôn in der Jonathansgeschichte dieses Zeitraumes genannt wird. Bei den Weinbergen von 'Engaddi war der Gedanke an die von Ptolemais nordöstlich gelegene Bergveste Giddîn nahegelegt, die unter dem Namen Geddân den griechischen Uebersetzern des Richterbuches (20, 45) bekannt war. Der galiläische Karmel war gleichfalls in der Nachbarschaft gelegen, und die Galaâdziegen (4, 1) durften in den seidenhaarigen Ziegen des galiläischen Germakgebirges bei Buqeiâh wiedererkannt werden, wo die noch heute vorkommenden Cedern die Behauptung des alten Israêlprofeten rechtfertigen würden, dass Galaâd als Anfang des Libanon gelten solle.

Wie viel oder wie wenig Gewicht indessen auf diese Vermuthung über die Entstehungszeit und Veranlassung der griechischen Uebersetzung des Hohen Liedes gelegt werden möge; genug für uns, dass dieser Uebersetzer, gleichviel ob er mit bewusster Absicht seinem vorgelegenen Text Gewalt angethan oder nur als ein Stümper seine Arbeit so ausgeführt hat, wie sie uns heute vorliegt, seinen Text falsch übersetzt und den ursprünglichen Sinn des Schriftstückes verfehlt hat. Freilich galt es auch in der Meinung des Verfassers um ein Liebesverhältniss, denn dieser Bezug blickt überall aus dem ganzen Texte deutlich genug hervor. Nur aber, werden wir vermuthen dürfen, ein Liebesverhältniss solcher Art, wie es die hebräischen Profeten alle Wege in tausend Bildern und Anspielungen bei ihrer Schomrôns- und Ṣiônstochter im Efraim- und Juda-Reiche im Auge haben! Wird die Heldin des Gedichtes durchweg mit Mauern und Thoren, Bannerschaaren oder Heeresspitzen und Thürmen verglichen und ist auch bei der angeblichen «kleinen Schwester» (8, 9) von silbernen Zinnen auf der Mauer die Rede; so ist auch dann, wenn die Zusammenstellung der Heldin mit der Efraimsstadt Thersah und mit Jerusalem nicht auf Rechnung des Verfassers, sondern des Uebersetzers kommt, unter dem Bilde der Sûnamith und der Nadabstochter ebensogut eine Stadt als Vertreterin eines Reiches zu verstehen, wie sonst unter der Jungfrau Tochter Ṣidôn, der Tochter Tyrus, der Tochter Schomrôn, der Tochter Jerusalem. Nicht erst den Griechen seit den Tagen Alexanders des Grossen gehört in Vorstellung wie Kunstdarstellung die Anschauung an, dass Städte ihre Tychê oder Fortuna als Stadtgöttin hatten, die als eine Frau mit Mauerkrone, Schleier und Füllhorn geschmückt erscheint, oder dass eine Stadt einen König oder umgekehrt, wie Seleukos die Tychê von Antiochia, ein König die Stadt kränzt. Die syrische Glücksgöttin Gada begegnet uns schon bei Jesaias 65, 10 als Tychê oder Meni, welcher man Opfer darbrachte.

Auf einen Collectivbegriff, den die Vorstellung der Heldin unsers Stückes birgt, deuten schon die Ausdrücke «wir wollen laufen, jubeln» (1, 4), ferner «unser Lager» (1, 17) und «unsere Mauer» (2, 9), gerade wie auch beim Helden selber der Ausdruck, den die Siebenziger verbürgen (4, 9) «du hast uns das Herz ausgezogen» und (6, 12) «wir wollen nach dir sehen!» auf

ein gleiches Verhältniss hindeutet. Ist weiterhin im Gedichte wiederholt von der «Mutter» die Rede, so sprechen auch die Profeten (Ezechiel 16, 3. 45 f. 61) von der Mutter der beiden Schwestern Schomrôn und Jerusalem und von der Löwin-Mutter der Israêlsfürsten geradeso, wie andrerseits (2. Samuel 20, 19) mit «Mutter» eine Hauptstadt bezeichnet wird. Ja, bei Hoseas (2, 2. 5. 4, 5) lesen wir von der Vertilgung der Hure, der Mutter Efraims oder Israêls, wie bei Jesaias II (50, 1) vom Scheidebrief der Israêlsmutter. Selbst die Hüterin der Weinberge (1, 6) würde, wenn es damit richtig stände, keineswegs die Heldin als Winzerin oder Hirtenmädchen kennzeichnen, sondern im Hinblick auf die den Profeten geläufige Ausdrucksweise gleichfalls auf eine Stadt zielen. Soll ja doch bei Micha (1, 3. 3, 12) Israêl, bei Jesaias (1, 8. 24, 20) und Jeremias (26, 18) Jerusalem oder die Tochter Ṣiôn (Psalm 79, 2) nach ihrer Heimsuchung durch Feindeshand zur Nacht- oder Feldhütte werden, wie die LXX übersetzen. Und wäre andrerseits die Tochter Nadab wirklich als «Fürstentochter» zu fassen, wie in der Nachfolge der Masôrethen die neueren Ausleger wollen, so würde uns Nahum (2, 8 f. 3, 4 f.) belehren, wie eine Stadt zugleich als Königin und als schöne Hure, die da Meisterin in Zaubereien sei, vorgestellt werden konnte. Wir haben somit, um den Bezug der Heldin des Hohen Liedes auf eine Stadt als die Meinung des Verfassers festzuhalten, nicht einmal nöthig, die Anschauungsweise des arabischen Dichters Motenebbi aus dem zehnten christlichen Jahrhundert zu Hülfe zu rufen, bei welchem von einer Bergfestung gesagt wird, sie stehe als Braut geschmückt, nach der umsonst die Kupplerin geschaut. Wir verstehen aber aus diesem Bilde des arabischen Dichters wenigstens, wie der Verfasser des Hohen Liedes dazu kommen mochte, seine «Braut» als eine Stadtkönigin (6, 4. 10) mit Bannerstrahlen oder Heeresspitzen zu vergleichen. Soll uns nun weiterhin die Heldin nicht bloss als Stadt-Tychê und Vertreterin ihres Stadtgebietes, sondern zugleich in ihrer Eigenschaft als Mutter- oder Hauptstadt als Vertreterin eines Reiches einstehen; so ist ja bei Jeremiah (46, 11. 19. 24) in dem Liede über die Niederlage des ägyptischen Heeres bei Karmeis (Karkemisch) auch von der «Jungfrau Tochter Miṣraîm» (Aegypten) die Rede, somit auch solche Erweiterung des Bildes biblisch verbürgt. Bedeutet endlich das hebräische

«malak» (König werden) im Arabischen zugleich «eine Frau nehmen», so kennen wir durch die Israêlsprofeten auch die Bezeichnung des Königs als Gemahls einer Stadt oder eines Reiches genugsam, um es nicht befremdlich zu finden, wenn in der Schilderung des Königs, der im Hohen Liede mit seiner Braut sich vermählt, die einzelnen Züge nicht sowohl sein Aussehen von Kopf bis zu Fuss beschreiben, sondern ihn vielmehr als Herren eines bestimmten, durch die Schilderung bezielten Reiches bezeichnen sollen. Denn dass dieser, ohne ein Schäfer nach dem Zuschnitte Theokritischer Idyllen zu sein, dennoch seine Heerde weiden kann, wird Jeder verstehen, der Homers Hirten der Völker kennt und sich nur erinnern will, dass auch Micha (5, 1 ff.) von dem aus Bêthlehem zu hoffenden Herrscher verkündigt, dieser solle seine Heerde in der Kraft Jahwehs weiden, mit andern Hirten aber zugleich den etwa ins Land kommenden Assyrer mit dem Schwert weiden.

Ein solcher staatlich-geschichtlicher Bezug, den wir im Auge haben, wollte sich in Luthers bibelfestem Geiste herausringen, ohne dass jedoch dieser richtige Blick völlig klar geworden wäre. Damals war der Theuerdank (1517) erschienen, worin des Kaisers Maximilians Braut Ehrenreich (Maria von Burgund) zugleich als Bild des Regimentes auftritt, das der Kaiser siegreich gegen alle Feinde behauptete, oder als Bild seines Erblandes, das unnatürlich genug zu einem Weltreiche anschwoll. Im Hinblick auf diese Dichtung wollte Luther auch die Braut des Hohen Liedes auf den staatlichen Zustand des hebräischen Volkes zur Zeit Salômôns bezogen wissen. Seine Auffassung fand erst in unserm Jahrhundert (1813) einen Nachfolger in dem katholischen Theologen Hug.[11]) Dem Freiburger Professor galt die Braut als das Zehnstämmereich Israêl nach der Einnahme von Schomrôn durch die Assyrer, der Bräutigam als der Judah-König Ḥizqîah, und das Gedicht sollte dem Verlangen Israêls nach Wiedervereinigung mit Judah Ausdruck geben. Die Assyrer im Lande sollen die Wächter vorstellen, welche die liebeswunde Sulamith schlagen, und als die Brüder der am Schlussabschnitte erwähnten Schwester die Glieder des Hauses Judah gelten. In Hug's Fusstapfen waren Herbst, Kaiser und Hahn getreten, indem letzterer das Gedicht vom Messiasberufe des Israêlkönigs an das Heidenthum handeln

liess, Kaiser dagegen darin einen «Collectivgesang» auf Zorobabel, ʾEzrâ und Nehemia finden wollte. Mochte die folgerichtige Durchführung der politisch-geschichtlichen Auffassung des Gedichtes bei Hug und seinen Nachfolgern im Angesicht der Masôrethischen Textgestalt des Hohen Liedes nicht ohne mancherlei exegetische Künsteleien versucht und überdiess mancher schiefe Nebenbezug in die Auffassung eingeführt worden sein; so ist gleichwohl der damit betretene Standpunkt einer staatlich-geschichtlichen Auslegung als der einzig sach- und naturgemässe, weil allein dem profetischen Schriftwesen des alten Testaments entsprechend, nur gründlicher auszubeuten und folgerichtig durchzuführen, um mit dem Hohen Liede wirklich im Zeitalter des Ḥizqîah festen Fuss zu fassen, in welches bereits eine von Hug und Magnus angezogene Thalmudstelle die Abfassung des Gedichtes angesetzt wissen wollte. Und man wird nicht umhin können, auf ein rabbinisches Zeugniss aus derselben Zeit, in welcher auch die Feststellung der masôrethischen Texteslesung zu Stande gekommen sein mag, einiges Gewicht zu legen, wenn auch die Angabe, dass Ḥizqîah selbst oder sein Anhang das Hohe Lied verfasst habe, in der Luft schwebt.

Einen staatlich-geschichtlichen Bezug also, wenn auch anderer Art, als der von Luther wie von Hug oder dessen Nachfolgern vermuthete, hätten wir als den Hintergrund des wunderlichen Schriftstückes zu ermitteln, und wenn sich uns einstweilen die Heldin desselben als Vertreterin einer Stadt zu erkennen gegeben hat, so wird uns unser Text auch die Fingerzeige auf die bestimmte Stadtkönigin selbst, von welcher darin die Rede ist, um so weniger schuldig bleiben, als bei einer biblisch-geschichtlichen Stadt, die als Mutter-, Haupt- und Königsstadt zugleich ein Reich vertreten soll, ohnediess nur die Wahl zwischen Jerusalem und Schomrôn (Samaria) bleibt. Kann nun aber diejenige Stadtkönigin, die nach der herkömmlichen Auffassung der Stelle 6, 3 mit Jerusalem verglichen wird, natürlich nicht Jerusalem selbst sein, so wäre schon hiernach Schomrôn ausser Zweifel, die schon bei ihrem ersten geschichtlichen Auftreten (1. Könige 16, 24) ausdrücklich als Weinbergsstadt erscheint. In der That lässt auch der im Lied der Lieder wiederholt anklingende Weinberg, dessen Hut die Heldin des Stückes zu besorgen hatte, keinen andern Bezug offen, als auf die auch

sonst in der Bibel oft genug erwähnten Weinberge Schomrôns. Hat doch bereits Jesaias in seinem Weinbergsliede (5, 1—7), welches ausdrücklich als «Lied meines Geliebten oder Vetters» mit demselben Worte (dôd), wie der Vetter der Geliebten im Hohen Liede, bezeichnet wird, in seiner dem Gleichnisse beigefügten Deutung (Vs. 7 ff.) diesen Weinberg des Herrn Ṣebaôth geradezu für das Haus Israêl erklärt, welches bei allen biblischen Schriftstellern vor der Zeit des babylonischen Exils ausschliesslich und ausnahmslos im Gegensatze zum Hause Judah das Zehnstämmereich Efraim oder Schomrôn bezeichnet. Und der «Mensch des Judah», welcher hier bei Jesaias (5, 3) neben Bewohnern Jerusalems über selbigen Weinberg des Vetters oder Geliebten richten soll, muss sich bescheiden, vom Profeten nur als «neugepflanzter Geliebter» (5, 7) hingestellt zu werden.

Selbst die Anrede an die Geliebte «meine Taube» (2, 10 f. 6, 8), wenn wir darin doch billig etwas Bedeutsameres als eine blosse zärtliche Schmeichelrede erkennen müssen, würde allein schon hinreichend bezeugen, dass wir kein anderes als das Bild der Tochter Schomrôn auf das Banner des Hohen Liedes zu sticken haben. Nicht zwar den Rabbinen zu Liebe, die den Samaritern die abgöttische Verehrung der Taube nachsagen; auch nicht dem Taubenmiste zu gefallen, dessen Theurung bei der einstmaligen Belagerung der Stadt durch die Aramäer von Damaskos in den Königsbüchern gemeldet wird (II, 6, 25); ebensowenig durch die unmittelbare Nachbarschaft von Asqalôn (Giscala), der altberühmten Stadt der assyrischen Taubengöttin ʾAstarôth-Afrodite, und des Taubenthales (Wâdi-el-Ḥammâm) beim Dorfe der Maria Magdalena am Tiberiassee, würden sich diejenigen überführen lassen, welche an der Richtigkeit des Bezuges der Taube auf Schomrôn Zweifel hegten. Aber Hoseas bezeichnet (7, 11) Efraim geradezu als «thörichte Taube», die keinen Verstand habe, weil sie sich an Aegypten und Assyrien hänge, also dieselbe Art von Buhlschaft treibe, der wir im Hohen Liede begegnen werden. Und dass unter der «Stadt der Taube» (Ṣofonjah 3, 1 LXX), d. h. doch wohl nichts anders als der Taubenstadt, über welche der Profet sein Wehe ruft, weder Jerusalem, über welche die landläufige Bibelauslegung allewege stolpert, noch Ninive zu verstehen ist, von welcher der Profet im zweiten Kapitel geredet hatte, beweist unwiderleglich der

weitere Verlauf dieser Strafrede, worin ausdrücklich mit dem «Ueberreste Israêls» auf die gesunkene Herrlichkeit des Zehnstämmereichs hingewiesen wird. Nicht umsonst wird darum in den Stellen 1, 8 und 4, 4. 9 des Hohen Liedes aus dem Hals oder Nacken der Heldin so viel Wesens gemacht. Denn auch der keifende Jahwehprofet Hoseas kennt (10, 11) die Schönheit des Halses oder Nackens der Jungfrau Efraîm, obwohl er dieselbe hier mit der etwas weniger schmeichelhaften Bezeichnung als eine hadersüchtige Kuh beehrt.

Indem uns somit der Hirte mit dem König und dessen Buhle mit der Winzerin des Hohen Liedes zu Einem Paare und beide zu Trägern von Reichen und Vertretern ihrer Völker werden, mag uns Hosea (5, 13) darüber belehren, worin die Liebeskrankheit der Efraimsheldin des Gedichtes besteht. Wir erfahren hier, wie Efraim (Reich Israêl) seine Krankheit erkannte und beim Könige von Assur Hülfe dagegen zu finden meinte; aber dieser vermochte sie nicht zu heilen und ihre Schmerzen hörten nicht auf. Das Buhlen Israels und Judahs mit Aegypten und Assyrien, statt dass sie sich von Jahwehs «Liebesseilen» (Hoseas 11, 4) hätten ziehen und von «Jahwehs Buhlschaft oder Liebe» (Ṣofonjah 3, 17) hätten rühren lassen, ist den hebräischen Profeten ein so geläufiger Ausdruck, dass es uns nicht wundern dürfte, solcher Art von Minneschaft auch im Hohen Liede zu begegnen, ja sogar auf dieses selbst bei einem Profeten Israêls kurzer Hand mit der Hinweisung auf ein «Lied der Buhlerin» gezielt zu sehen. Wir würden diess um so weniger befremdlich finden dürfen, da nicht etwa bloss die «thörichte Taube Efraim» von Hoseas (5, 3 f. 6, 10), sondern sogar die «treue Stadt der Tochter Ṣiôn» sich von Jesaias (1, 21) eine Hure nennen und von Jeremias (8, 2 f.) sich ihr Hurenangesicht und ihre Hurerei hat vorrücken lassen müssen.

Nenne man diess immerhin Allegorieen, so würde eine solche auf biblischem Grunde ruhende allegorische Auffassung des Hohen Liedes sachlich nicht als ein neuer Irrweg in der Geschichte der Auslegung desselben erscheinen können, sofern sie nur Kern und Schale nicht auseinander fallen lässt und sich ausschliesslich im Bereiche derjenigen Allegorieen hält, denen wir bei den Profeten allewege begegnen. Und mit einem vorschnellen Verwerfungsurtheile «ein allegorisch Gedicht ein gar-

stig Gedicht» würde hier jedenfalls nicht anzukommen sein, da damit ein erklecklicher Theil hebräischer Profetenstücke zugleich getroffen wäre. Unbedingt also konnte ein profetischer Sprecher des Efraimreiches — und gerade ein solcher musste am allerwenigsten nothwendig ein Jahwehprofet sein — in solcher symbolisch-verhüllenden Weise einen bestimmten, aus der Geschichte bekannten König, als den Buhlen seiner Mutterstadt Schomrôn hinstellen und uns auf dieser Grundlage ein Schriftstück vorführen, welches als Hülle volksgeschichtlicher Vorgänge für Mit- und Nachlebende den Werth eines Geschichtsdenkmals haben würde, dessen bestimmten zeitgeschichtlichen Anhalt festzustellen, die Aufgabe des Erklärers wäre. Kennen wir nun aber solche allegorische Anschauung von der Buhlschaft Israêls sonst nur aus Schilderungen der dagegen ankämpfenden Jahwehprofeten, so müsste uns ein von der gleichen Anschauung getragenes hebräisches Schriftstück, dem das Brandmal der Jahwehprofeten nicht anhaftete, in hohem Grade für die volkspsychologische Kenntniss der Hebräer willkommen heissen. Mit dem Auffinden der Hauptzüge des verhüllten geschichtlichen Hintergrundes aber würde sich die Auslegung des Hohen Liedes erst auf festem Boden bewegen, anstatt wie bisher durchgängig in der Luft zu schweben. Und sollte es sich ausweisen, dass sich die Buhlschaft, die im «Liede der Buhlerin» Efraim treibt, weder auf Aegypten noch auf Assûr, sondern auf Kûsch (Aithiopien) bezieht, so würde nach den jüngst ans Licht gestellten Ermittelungen [12]) der Aithiopen-Buhle in seiner fönikischen Kefâ-(Kefeus)-Heimath dem Schomrônsitze auf den Ṣafedhügeln überm Kinnerethsee nahe genug gewesen sein, um die gefallene Krone Efraims sich aufs Haupt zu setzen.

Als «Lied der Lieder» führt sich unser Schriftstück ein. Das kann zwar nach sonst geläufiger hebräischer Ausdrucksweise so viel als «schönstes, vortrefflichstes Lied», ebensogut aber ein aus mehreren Liedern bestehendes Lied, ein zusammenhängendes Ganzes von Liedern bezeichnen, und da die hebräische Sprache, wenigstens nach ihrem in den übrigen biblischen Büchern uns vorliegenden Wörterschatze, keinen besondern Ausdruck für erzählende, beschreibende und dramatische Gedichte hat, auch eine erzählende Dichtung mit dramatischem Gange und dialogischem Inhalte bedeuten, wie das sogenannte Debborah-Lied

(Richter 5, 1 ff.) eine umfangreiche Ballade ist. Schon den alten 'Amôs (5, 23) hören wir vom Rauschen der Efrâimslieder und vom Saitenspiele Schomrôns in einem Zusammenhange reden, der keinen Gedanken an Buss- oder Betpsalmen zulässt. Und ohne Frage ging im hebräischen Schriftwesen den Psalmen Assafs und der Kinder Qoreḥ das weltliche Lied voraus. Auch unterm Volke Israêl gab es eine alte Balladendichtung, die noch in den Tagen der ältern Profeten im Munde des Volkes lebte, aber bereits bis auf wenige Bruchstücke untergegangen war, als die Männer geboren wurden, denen wir die Aufzeichnung der geschichtlichen Ueberlieferungen des Jâqôbssamens verdanken. Solche alte Lieder mit geschichtlichem Bezuge, in der Weise der altgriechischen und römischen, germanischen und gallischen Bardengesänge, waren Anfangs die einzigen Denkzeichen der Vergangenheit. Wie sie sich dem Gedächtnisse leicht einprägten, so erhielt sich in ihnen die erste Kunde über die Jugend des Volksthums. In abgebrochenen und zerstreuten Bruchstücken fanden sie ihren Weg in die «Bücher der Tage» (Chroniken) und wurden allgemach in Geschichte umgesetzt.

Solcher Art war das Gedächtnisslied der Kinder Israêl (2. Mosis 15, 1—18) an den Auszug aus Aegypten, worin als rechter Kriegsmann Jahweh, oder wer sonst damals im Volksglauben dessen Stelle vertrat, die Wagen Faraôhs ins Meer schleuderte und die Auslese seiner Reisigen in den Fluthen taufte, damit das erwählte Volk glücklich zum Berg seines Looses gelangen konnte. Solcher Art war ferner das aus dem alten Buche von den Kriegen Jahwehs entnommene Lied vom Brunnenkanale (4. Mosis 21, 14—20), den die Fürsten der Vorzeit bei den alten Feuerbergen des ostjordanischen Edom-Ḥauranlandes gruben, und der Vierling von Sprüchen, worin der Seher Balaâm (4. Mosis 23, 7—10. 18—24. 24, 3—9, 17—24) seine Faunstimme über Israel erhob. Im Debbôrahliede (Richter 5, 2—31) tritt das «Singspiel» vor Jahweh zum Preise der «Freiwilligen im Landsturme Israels» am Morgen der tageshellen Volksgeschichte schon auf breiterer Grundlage hervor, da der Sohn Abinoâms seine Fänger fing und die Wasser Qîsôn das Blut der Kananäerkönige fortwälzten. Im Segen Jâqôbs (1. Mosis 49, 2—27) hat der Volksgeist durch den Mund des Stammvaters sogar die älteste Ablagerung und Schichtung der Stämme

in der Liedesweise zu einem volksthümlichen Ausdrucke gebracht, der sogar noch Jahrhunderte lang später, als die Tochter Ṣion von den Hügelsprossen des nördlichen Cölesyrien weit nach Süden wandern musste, um auf den kahlen Höhen des Ḥasmonäergaues ihren heutigen Sitz zu gründen,[13]) im Mosessegen (5. Mosis 33, 1—29) und dessen Vortrabe (32, 1—52) einen heimlich grollenden Doppelgänger erhielt. Auch im Buche Jeremiah (46, 2—12 oder nach LXX 26, 2—12) begegnet uns eine solche alte Ballade über den Tag der Niederlage das Königs Nechaô bei Karmeis (Karkemisch) am Wasser Forath, da sein Apis von ihm gewichen und für die Jungfrau-Tochter Miṣraim keine Wundsalbe mehr aus Galaâd zu holen war. Ein ähnliches altes Balladenstück endlich fand der heilige Hieronymus im Buche Ḥabaqûq (3, 2—19), indem er den Betgesang des Profeten als «magna ex parte instar epici carminis et psalterii i. e. Tyrio modo compositam orationem» fasste. Was ist dies anders als eine Ballade nach Tyrischer Weise? Und die Nachbarin der fönikischen Inselstadt, die so «schöner Rede kundige Hindin Nafthali» (1. Mosis 49, 21) sollte es ein volles Jahrtausend nach ihrem Entrinnen aus Aegypten nicht verstanden haben, einen vom Heimathsduft durchwehten Kranz solcher Lieder zusammen zu flechten, um solchen dem von den Balsambergen auf Nimmerwiedersehen scheidenden Buhlen der ragenden Schomrônstochter zum Angedenken mit auf den Weg zu geben? Wir werden alle Ursache haben, dem günstigen Geschicke dankbar zu sein, das uns im Hohen Liede diesen Balladenkranz der Tharraqah-Romanze aufbewahrt hat.

Schon alte aus der griechischen Verdolmetschung geflossene Uebersetzungen haben das «Lied der Lieder» in fünf Abschnitte getheilt, wie diese augenscheinlich durch den die sogenannte Beschwörung enthaltenden Kehrvers vom Verfasser selbst eingekerbt sind. Anstatt nun aber diesen Vers entweder durch das ganze Gedicht hindurch der Heldin selbst in den Mund zu legen, die allerdings wenigstens einmal (5, 8) diese Beschwörungsphrase ausspricht, oder anstatt den Vers in den übrigen Stellen (2, 7. 3, 5. 8, 4) dem königlichen Geliebten zuzuweisen, werden wir vielmehr mit jener alleinigen Ausnahme in der Beschwörungsstrophe den Verfasser des Stückes selbst reden zu lassen haben, dem derselbe das Mittel ist, um bei den Haupt-

ruhepunkten seiner Erzählung zugleich den Fortschub der Ereignisse anzudeuten. Dass darin nicht von Hindinnen oder Gazellen die Rede, sondern auf Heere und Streitkräfte des Feldes gezielt ist, hat neben und trotz dem Liebesbezuge des Gedichtes der griechische Uebersetzer noch unbedenklich anerkannt, und wir werden finden, dass der Kehrvers überall eine durch Kriegsereignisse herbeigeführte Wendung der Geschichte bezeichnet, wie es die Hinweisung auf Heere und Streitkräfte von vorn herein erwarten lässt und der durch Hoseas (8, 9) verbürgte Bezug des Wortes «ahabah» (Liebe oder Buhlschaft) auf auswärtige Bündnisse nicht minder, wie die arabische Wortbedeutung «Kriegsbereitschaft» bestätigt.

Das Verhältniss zwischen der Heldin des Stückes und ihrem königlichen Buhlen, der Bezug der Tochter Schomrôn zu ihrem als Friedenskönig (Jesaias 9, 5. Micha 5, 14) ausersehenen Bundesgenossen tritt mit jedem nächsten Abschnitte in ein neues Stadium ein, zu dessen geschichtlicher Ausfüllung uns theils solche Profeten-Stücke, welche der den Hintergrund des Gedichts bildenden Zeitgeschichte angehören, theils sonsther über diesen Zeitabschnitt zu Gebote stehende Nachrichten vollauf den Stoff liefern, welcher uns in streng einheitlicher Umrahmung den Kranz dieser Dichtungen als einen Ausschnitt aus der Geschichte Schomrôns nach dem Falle des Reiches Israêl vor Augen stellt. Denn auch Andeutungen eines Zeitlaufes wird der aufmerksame Blick in dem Gedichte entdecken. Wir werden im zweiten Abschnitte (2, 11) in die Frühlingszeit versetzt, es liegt somit zwischen diesem und dem ersten Stücke mindestens Eine Winter- oder Regenzeit. Ebenso wird, wenn gegen den Schluss des zweiten Abschnittes (3, 1) «nasse Lager» (Zeltlager im Felde) zu verstehen sind, der Uebergang aus dem zweiten in das dritte Stück in das Ende einer Regenzeit, somit gleichfalls in einen Frühlingsanfang fallen. Und da in der vierten Ballade (7, 12 f.) abermals die Frühlingszeit erwähnt ist, so würde zwischen dem vierten und fünften Stücke, worin (8, 12) der Weinlese gedacht wird, wenigstens Ein Sommer in der Mitte liegen müssen. Nur aber schliesst diess selbstverständlich nicht aus, dass die nicht auf der Bühne des Stückes selbst vorgehenden Zwischenereignisse, deren Geschehensein nur angedeutet wird, einen

längern Zeitraum füllten, über welchen die nur mit den Spitzen der Begebenheiten sich befassende Erzählung hinwegspringt.

I. Eine neue Morgenröthe für die gefallene Tochter Schomrôn.

Im Jahre 604 v. Chr. war Sanherîb assyrischer König geworden: ein günstiger Zeitpunkt zum Abfall vom Joche Assûr für eine Stadtkönigin, die den Verlust ihrer Krone so wenig verwinden konnte, dass noch der grosse Prophet des babylonischen Exils, Jesaias II. (57, 9) den Zerstreuten Israêls (56, 8) und der auf hohem Berge lagernden Hure und Ehebrecherin (57, 3), die ihre Buhlen aus der Ferne sich holte, wenigstens nach dem masôrethischen Texte vorrücken konnte, dass sie viel Salben nehme und mit Oel zum Könige ziehe. Den von der Tochter Schomrôn für die erledigte Krone Israêls in Aussicht genommenen Bundesgenossen schon im Eingange des Gedichtes ohne ausdrückliche Nennung des Namens gleichwohl erwähnt zu finden, würde uns nicht befremden dürfen, da auch im Eingange zur Odyssee der Name des Helden nicht genannt wird. Der Bewusste wird sogleich im Folgenden mit deutlicher Ansspielung auf seinen Namen ebenso kenntlich gemacht, wie in der Schlussdichtung augenscheinlich auf den Assyrerkönig Asarhaddon gezielt wird, dessen siegreiches Auftreten auf dem syrischen Schauplatze den Königstraum der Tochter Efraim beschliesst. An solchem ganz in der Weise der alten Profeten (man vergleiche z. B. Hoseas 1, 6. 9) gehaltenen symbolischen Namensspiele werden wir schon darum keinen Anstoss zu nehmen haben, da sich dieses verhüllende Verfahren aus des Verfassers Absicht erklärt, über sein ganzes Gedicht den Schleier des Geheimnisses zu werfen und ein für Unberufene «versiegeltes Buch» (Jesaias 29, 11) zu liefern. Auf die umständliche Weise, den Namen des Bezielten mit Andeutungen zu verbrämen und in einen Amber von Anspielungen zu hüllen, wirft zugleich die Stelle des Seirachbuches (49, 1 ff.) ein treffendes Licht, wo der Name des Königs Jehôschîah als eine vom Salbenkünstler bereitete Mischung von duftigem Rauchwerk bezeichnet und hinzugefügt wird, dass derselbe in jedem Munde süss wie Honig und wie Musik beim Weingelage sei.

Mit ähnlichem Amber und Salbengeträufel wird uns auch hier der Name des Mannes vorgeführt, mit welchem es der

Schomrônstochter anzubinden gilt. Gleichviel nun, ob wir mit der Lesung «Menath-(munath-)waraq» (Loos des Grünen oder Aufsprossen des Grüns) zugleich nach arabischem Sprachgebrauche eine Anspielung auf den in Jugendschönheit prangenden Adonis der Nord-Libanonsgaue erkennen wollen, der das vom frischen Regen aufblühende Land (wirqah) bezeichnet, oder ob wir uns einfach an den von der guter Hoffnung vollen Stadtkönigin ausgesprochenen Bezug auf den Namen Tharraqah halten; genug, auf diesen bis zum Jahre 692 v. Chr. noch unter seines Vaters Sebitichos (Sebataqa) Obhut stehenden «Prinzen von Kûsch» hat bei ihren zur Abschüttelung des assyrischen Joches gemachten Anstalten die liebekranke Tochter der ewigen Jôsefshügel ihr Auge geworfen, um den jungen Thronfolger des Aithiopenreiches mit den Lockungen des Ruhmes zu ködern. Die Aithiopen spuken schon in den letzten Jahren des Israêlreiches bei Jesaias (18, 1 ff.) in der Erwähnung des «Landes jenseits der Ströme Kûsch», und später (20, 2) bei der Belagerung von Azôtos. Wir begegnen ihnen gleichzeitig bei Micha (5, 4 ff.) im «Lande Nimrod» und in der Siegesballade Habaqûqs (3, 7). Wir finden bei Jesaias (37, 9, vergl. mit 2. Könige 19, 9) den König Tharraqah selbst in den Gang der syrischen Geschichte bedeutsam eingreifend. Setzen diese sämmtlichen Erwähnungen unbedingt Aithiopen voraus, die nicht erst weither aus dem fernen Süden der obern Nilthäler nach Syrien hereingeschneit sein konnten, sondern hier zu Hause waren; so stellen wir uns kurzer Hand auf den Boden der jüngst über jede Möglichkeit eines Zweifels sicher gestellten Thatsache,[14]) dass gerade bis ins Zeitalter Hizqîahs die biblischen Kuschiten eben dort auf den Libanonsterrassen des nördlichen Kefâ- oder Fönikerlandes ihre Wohnsitze hatten, wo sie uns bei Homer und in der Kefeussage begegnen. Dass dann unser Verfasser bei dem bezielten Könige von Fahnen (ålamâth) und nicht von Jungfrauen spricht, erhält seine Rechtfertigung aus dem Zeugnisse der Nilthalsdenkmäler,[15]) wo unter Tharraqahs Schildern uns auch dessen Banner mit drei hieroglyphischen Buchstaben begegnet, die sich auch in seinem Namensschilde wiederfinden und bei unsern ägyptisch Gelehrten unerklärt geblieben sind. Sie weisen, als «qimaschû» oder «qimôsch» gelesen, auf das uns bei Hoseas (9, 6) von den LXX mit «Verderben» übersetzte Wort «qimôsch» oder «qima-

schôn», welches nach dem arabischen «qamasa» (untergehen, vom Sterne gesagt) auf den letzten syrischen Aithiopenkönig deuten würde, der mit den Fluthen des Unterganges rang. Bedeutet dagegen das arabische «qamascha» zusammenraffen, so wäre mit der Bezeichnung «qimôsch» auf den guten Beutemacher (sonst auf Faraônenschildern «neferhotep» genannt) hingedeutet. Und dass Letzteres die richtige Uebersetzung ist, wird durch die auf einem der Königsschilde Tharraqahs am entsprechenden Platze befindlichen Buchstaben «khû» oder «khav» bestätigt, welche nach dem arabischen «khawa» den Räuber bedeuten, womit der kriegerischen Ehre des Königs, dessen Namen wir auf das Banner des Hohen Liedes zu sticken haben, sicherlich nicht zu nahe getreten wird.

Um was es in dem Balladenkranze gilt, ist im Eingange ausgesprochen, und nun beginnt der eigentliche Sang. Die Sprechende deutet mit wenig Worten ihre Situation und zugleich ihre Absicht an, dem untreu gewordenen Glücke (Meni-Tychê) eine neue Gunst abzugewinnen, und lässt sich dann — wir würden sagen: — die Karten legen, um zu erfahren, wie es mit ihren Aussichten auf Erfolg steht. Die Heldin fragt ihren Wahrsager, der so gefällig ist, im Hinschielen nach einem guten Lohn, ihr zum Vorhaben Muth zu machen und zugleich ihrer Eitelkeit zu schmeicheln. Einstweilen gilt es vor Allem, bis nach dem Rechte der Thronfolge (1, 12) der Ausersehene König wird, denselben in seiner Heimath aufzusuchen. Und unser Balladendichter hat mit Fingerzeigen auf die Landschaft hinlänglich dafür gesorgt, dass seine zeitgenössischen landeskundigen Leser über den Schauplatz, wo die Scene spielt, nicht im Zweifel sein konnten. Ist es doch dieselbe Landschaft der abgestuften Westlibanongehänge, in welcher uns nicht bloss, nach jüngster Zurechtstellung, die altbiblischen Sitze der Stämme Assêr und Zabûlôn, sondern auch der Libanônssitz Abrahams und der von dort verdrängten hebräischen «proles Aethiopica» begegnen.[16] Wie dürfte es uns also wundern, einen dem Zehnstämmereiche angehörigen Schriftsteller mit den Oertlichkeiten jener Gaue vertraut zu finden!

Schon die Namensanspielung «Menath-waraq» lässt den Ortsnamen 'Ain-Waraq anklingen, der sich im Süden des Adonis- oder Ibrahimflusses in derselben Mündungslandschaft des sagen-

berühmten Bergstromes erhalten hat, auf deren heutigen Namen El-Fethûḥ in der angeblichen Traumscene der dritten Abtheilung (5, 2. 6) angespielt wird. Mit der Herstellung der richtigen Lesung des 15. Verses haben wir mit «Kêf» oder «Kêfah» den Bezug auf die Kefeuslandschaft und das alte Kefeushaus (Bkfeia) im Norden von Beirûth ebenso unverkennbar gewonnen, als zugleich auf den jüngst durch die ägyptische Denkmal-Forschung aufgedeckten, nur aber bis dahin ganz unverwerthet gebliebenen Kefâ-Namen zur Bezeichnung von Fönikien. Und soll ja (1, 8) die Schöne unter den Weibern, nach dem Spruche ihres Orakelmannes bei ihrem Auszug zur Anköderung des Partners auf den Spuren (åqbê) seiner Heerde ihrem Vortheile nachgehen, so mochte sie schon von der Waldwildniss des Dorfes Kefer 'Aqab her das Kefeushaus auf seinem Felsenhaupte ragen sehen. Wem es dann um einen Ortsanklang an die «liebliche» (nåîm) Spur (1, 15) zu thun wäre, würde sowohl im Aqlîm-el-Kharnûb einem Orte Nåîmeh, als auch weiter nördlich im Aqlîm-el-Gurd einem «lieblichen Köpfchen» (Ruweiseth Nåmân) begegnen können.[17])

Wird gleich im Eingange der Ballade (1, 4) von den Liebkosungen oder eigentlich Brüsten des Ersehnten gesprochen, so macht gerade die südliche Gebirgsparthie des Libanôn, durch welche die schmachtende Tochter Schomrôn zunächst ihre Reise zu machen hatte, im Gegensatze zu den zackigen Schneehörnern und Pyramidengipfeln des nördlichen Gebirgszuges, überwiegend den Eindruck von kuppenreichen Höhenzügen, deren Erhebungen sich dem Fernblicke wie schwellende Brüste darstellen. Und will man nicht den heutigen Drusensitz Btheddîn am Damûrstrome, nach syrischem Sprachgebrauche, als ein «Haus der beiden Brüste» erklären; so heissen auch bei dem Reisenden d'Arvieux die den südlichen Libanôn ostwärts von Ṣîdôn beherrschenden «Zwillingsberge» (Thaum-Nîḥâ) geradezu «les mamelles», und auch die LXX Jeremiah 18, 14 lassen den Profeten bei Erwähnung der unerhörten Dinge, welche die Tochter Israêl that, in unmittelbarer Verbindung mit dem Schnee des Libanôn von einem Fels «Brüste» sprechen, womit leicht auf eben jene «mamelles» gezielt sein mag.[18])

Mit Fett oder Salbe (schemen, schamen) wird der Leser sogleich in der Eingangsdichtung (1, 3. 2, 5) so nachdrücklich

bedacht, dass eine Anspielung auf die zwischen Weinbergen und Olivenwäldern am Awaly-(Bostrenos-)Strome mitten im Saba-Dreiecke der alten Kuschitenkönigin gelegene Ortschaft Schamânah nahe liegt, dessen fönikisches Alterthum durch die in seiner Umgebung sich findenden altheidnischen Tempeltrümmer verbürgt ist.[19]) Warum sollten dann nicht die in Fahnen (ålamâth) umgesetzten Jungfrauen (ålamôth), die uns im «Fahnen-Platze» im Eingange des ersten Gesanges begegnen, auf die zum Belâd Gebeil gehörige Gegend von Wâdi 'Alamâth zielen, die der Reisende westwärts von der Nimrûds-Ruine des ehemaligen Kuschitenschlosses in Sicht hat? Oder wäre es zu weit her geholt, den Platz der «Glücksquelle» (1, 14), wo die schmachtende Schomrônspilgerin gute Vorbedeutung ihrer Liebe (ahabah) findet, in der schönen Quelle 'Ain Ahab wieder zu erkennen, auf welche im Süden des Hundeflusses (Nahr-el-Kelb, Lykos) unserer Reisenden Einer stiess? Möge dann immerhin Scharôn (2, 1) als Eigenname festgehalten werden, so führt er uns darum doch nicht in dieser Libanônsscene auf eine der Sarôn-Ebenen des südlichen Palästina. Auch das obere Bsebtha-Thal des Kuschiten-Bannes kennt ein Dorf Scharôn, sowie der El-Kûrah-Bezirk im Norden von Bathrûn ein Kefer Sarûn, wo unsere Abentheuerin im Gebiete der Zabûlônsvettern Halt machen konnte.[20])

Klingt das Deir-el-Benâth im Bathrûngebiete allzu bedenklich an ein christliches Nonnenkloster an, so würde sich für die Töchter (benôth) und Söhne (banim) der herkömmlichen Uebersetzung (2, 2) im Aqlîm-el-Theffaḥ das Dorf Benwâtheh oder Beniâthah wohl einer Ahnenprobe nicht entziehen, um den Stammbaum seiner Bewohnerschaft auf jene alten Tage hinauf zu führen. Als Plätze für die Linke (smôlô) und für die Rechte (jemînô), womit der königliche Adonis seine Buhle umschlingen soll (2, 6), würde sich das Dorf Ischmûleh in der Schammârlandschaft nordwärts vom Qasîmîehstrome und das im Theffaḥ-Bezirke gelegene Dorf Wâdi-el-Leimûn, das sich (wie der Leimônsee bei Baâlbek als Jamûnehsee) als ein Jamûnthal enthüllen dürfte, unbedenklich in Anspruch nehmen lassen.[21]) Mochte nun die Liebesnoth der Tochter Efraim, nach den von Hoseas gemachten Erfahrungen zu urtheilen, schwerlich mit Rosinen und Aepfeln zu kuriren gewesen sein, die uns der masôrethische

Text vorsetzen will; so würde uns der in Philostratos Briefen vorkommende Ausdruck «Weinschenke» zur Bezeichnung eines Tempels der Afrodite sogar berechtigen, bei dem angeblich mit dem Aushängeschilde «Liebe» (Gasthaus zur Liebe) versehenen Weinhause ohne Weiteres an den altheiligen Jamûnysitz der Venus Afakitis zu denken, wenn nicht das im nördlichen Adonis-Quellenthale unweit des alten Kuschitenschlosses Schîr-el-Meidân gelegene Gebirgsdorf 'Aqûrah nach dem samaritischen «âqûr» (Wein) das berufene Weinhaus erkennen lässt. Heisst nun in den auf Tharraqah sich beziehenden Königsschildern dessen Mutter 'Aqrâ, so hätten wir ja in dem Weinhause 'Aqûrah, worin die Liebeskranke mit ihrem Prinzen von Kûsch der Ruhe pflegen will, zugleich das Mutterhaus des königlichen Adonis vor Augen! Und sonderbar genug erinnert die diesem Dorfe eigenthümliche Bauart der Häuser auf einer im Viereck errichteten Steinmauer, die mit Querbalken und Zweigen überdacht und mit Erdterrassen überdeckt sind, so deutlich an die Cedernhäuser und Cypressenbalken unseres Gedichts (1, 16 f.), dass wir wohl unsere Pilgerin auf ihrer Gebirgsreise zur Bewohnerschaft des Kûschitenreiches unbedenklich so weit nördlich gelangen lassen dürfen, wo sie die Cedern des Dâmûrgebietes bereits hinter sich und die Cederndistricte der Bscherreh- und Dhennîeh-Landschaft vor sich hatte, ohne noch vollständig den grossen Cypressengau des syrischen Oberlandes der Faraônenkrone durchmessen zu haben.[22])

Stände es damit richtig, dass unsere Heldin zuerst unterm Apfelbaume (thafûḥ) ihren Buhlen geweckt hätte (8, 5), der sie selber wie ein Apfelbaum unter den Bäumen des Waldes (2, 3) angeblich mit Aepfeln laben sollte (2, 5); so wären wir damit schliesslich auf einen Landschaftsbezug derselben Libanônsgegend hingewiesen, durch welche uns der erste Abschnitt führt. Der Schommâr-Bezirk beim Lîthâny-Mündungsgebiete führt als Nord-Nachbargrenze des alten biblischen Efraim-Schomrôngebietes nach diesem seinen Namen. Mit dem nordwärts nächstfolgenden Aqlîm-el-Theffâḥ beginnt das alte Sabâ-Reich der Libanôns-Aithiopen. Mag nun ein «Aepfelland» am «Johannisbrotlande» (Aqlîm-el-Kharnûb) sein Seitenstück haben, so gab's doch Aepfel dort überall und Hesperidenäpfel insbesondere im ganzen fönikischen Küstenstriche in Fülle. Finden wir darum

das angebliche Apfelland bei den Hüftknochen des südlichen Libanônbollwerkes im Westen der Gezzîn-Berge gelegen; so wird sich der heutige Name dieser Landschaft vielmehr vom Hüftknochen herschreiben, den der Araber mit demselben Worte «thefâḥ» bezeichnet, das zugleich Apfel bedeutet. Ausser dem Dorfe Qarîeth-Theffaḥ hat aber diese Landschaft auch ein Dorf Daudîeh oder Dawadîeh [23]) aufzuweisen, welches uns genau den Vetter oder Geliebten «dôd» (daud) vorführt, zu dessen Gewinnung die eroberungslustige Schomrônstochter im Qasimîehstrome ihren Rubicon überschritten hatte!

Nach eines neuern Kritikers Meinung hätte bereits der Efraîmsprofet Hoseâ, der den politischen Untergang des Reiches Efraim (10, 7 f. 13, 1) erlebt hatte, das Hohe Lied gekannt, da das Schlusskapitel des Profeten (14, 1—9) auf die Sarônsblume und die Lilie der Thäler, auf das Sitzen im Schatten, auf Libanôn und Cedern, auf die grünende Cypresse augenscheinlich anspiele. «Ich will sein (lässt der Profet seinen Jahweh reden) für Israêl wie Thau: er blühe wie eine Lilie und werfe seine Wurzel wie Libanôn. Ausgehen sollen seine Zweige (Sauger) und er wird sein wie ein fruchtbringender Oelbaum und sein Duft wie Libanôns. Sie sollen wiederkehren und unter seinem Schatten sitzen und sollen leben und in Getreide schwelgen. Wie Weinstock soll aufblühen sein Gedächtniss, wie Wein Libanôns. Was hat Efraim noch mit Götzenbildern zu schaffen? Ich demüthigte ihn und will ihn stärken. Wie grünende Cypresse will ich sein; von mir wird deine [Efraims] Frucht gefunden! Wer ist weise und mag es verstehen? Oder verständig, und mag es merken? Ja, gerade (richtig) sind Jahwehs Wege und Gerechte wandeln auf ihnen, aber Gottlose werden schwach sein auf ihnen!» Das ganze Schwanenlied des Profeten athmet die Hoffnungsstimmung der ersten Dichtung des Hohen Liedes (1, 1—2, 7), nur mit dem einzigen Unterschiede, dass wenigstens der positive Grund der Hoffnung beim Jahwehprofeten ein anderer ist, als im Eröffnungsstücke der Efraimsromanze, wo sich die Hoffnung nicht auf Jahweh (Hosea 14, 1. 4), sondern auf den Libanônskönig richtet. Im negativen Grunde dieser Stimmung sind beide überraschend genug einig; denn auf Assûrs Hülfe wenigstens soll die ja durch Assûr gefallene und geplünderte Tochter Israêl auch bei Hoseas (14, 3) nicht hoffen. So mag der greise Profet, dessen

Reden nach Umbreits schönem Bilde einen mit Kräutern und Blumen weich umhüllten harten Fels verrathen, seine Augen mit der Hoffnung geschlossen haben, deren Enttäuschung er nicht mehr erlebte, dass Israêls Anstalten, sich wieder auf einen grünen Zweig zu bringen, wirklich eine Bekehrung zu Jahweh zum Hintergrunde gehabt und allenfalls einem Bekehrungsversuche bei den Assêriten und Zabûlôniten in den Libanônsgauen gegolten hätte, die sich wirklich in den Tagen des Königs Josias den Interessen des Reiches Jûdah zuwandten. Wir werden dem Manne, dessen Grab die Juden von Ṣafed im Weichbild ihrer Stadt verehren, die Täuschung zu gut halten, in die er sich einlullte, dass Jahweh Israêls Wegführungen zu heilen und die Heimgesuchten bereitwilligst (nᵉdabah 14, 4) zu lieben sich herbeilasse. Sachlich bleibt dadurch der Bezug des profetischen Schwanenliedes auf unsere Eingangsdichtung unbeeinträchtigt, nur dass umgekehrt der Verfasser der letztern den ältern Profeten (vergl. Hosea 10, 14 «Tag des Krieges der Mutter mit den Kindern» mit H. L. 1, 4), nicht aber dieser das jüngere Hohe Lied gekannt hat. Denn auch die bei Hosea (13, 14) sich findende Rede von Tod und Unterwelt beweist noch keineswegs, dass der Profet die Stelle in der Schlussdichtung des Hohen Liedes (8, 6) vor Augen gehabt hätte. Das Bild vom Bunde mit Tod und Unterwelt ist vielmehr ein so naheliegendes, dass es auch in der auf die Herrschersippe von Jerusalem gemünzten profetischen Stelle Jesaias 28, 14 gebraucht wird, um deren in Kriegsnöthen gemachten verzweifelten Anstalten zu bezeichnen.

In solcher Verzweiflungslage haben wir wenigstens vorerst in der Eingangsdichtung [24]) unsere leichtgeschürzte Efraimtochter noch nicht gefunden, da sie nicht so schnell gewillt, sich zur Weinbergshüterin herabsetzen zu lassen, dem Libanonsgeruche nachgehend ihren Adonis zu gewinnen suchte, dessen Alpengaue und Hochlandsterrassen bis dahin vor den neuen assyrischen Herren der hohlen Gasse Syriens und der Ḥermôngaue sicher gewesen waren. Denn erst Sanḥerîb sollte sich ja (Jesaias, 37, 24. 2. Könige 19, 23) rühmen dürfen, unter der Menge seiner Wagen die Höhen der Weihrauchs- und Myrrhenberge zu ersteigen und ihre Cedern und Cypressen zu fällen. Und dieser neue Assyrerkönig tritt uns erst im zweiten Abschnitte entgegen.

II. Der Streifzügler auf den Bergen Baithêl und Bather.

Fünf Jahre waren verflossen, seit Israêls König, um mit Hoseas (11, 1 LXX) zu reden, mit der Morgenröthe weggeworfen und Assûr selber über die Tochter Schomrôn König geworden war. Der alte Efraimsprofet Hoseâ war zu 'Amôs und seinen übrigen Vätern heimgegangen, aber Jesaiah und Micha blühten noch als Zeitgenossen des Judakönigs Ḥizqîah, als im Jahre 694 v. Chr. Sanḥerîb das assyrische Taubenbanner ergriffen hatte. Bei diesem Thronwechsel, der in der alten Ninos-Stadt (Hierapolis-Mabûg) am grossen Eufrathknie stattgehabt, wird sich der auf den ewigen Hügeln des Josêfssegens thronenden Tochter Schomrôn der erste Gedanke jenes Aufstandes[25]) geregt haben, auf dessen vorbereitende Anbahnung sich die erste Abtheilung des Liedes der Lieder bezieht. Es galt jenen Abfall vom assyrischen Statthalter ins Werk zu setzen, wovon, nach Rawlinsons und Hincks' Entzifferungen, in den Inschriften von Neu-Niniveh (Kujungik) am Tigris die Rede ist. Unter der Regierung des Königs Sennaḥariba hätten sich die Israeliten gegen den in Nhamqarûno (? 'Aqqarôn — Qalâth Ṣubeibeh) sitzenden assyrischen Statthalter oder Unterkönig Padijah empört, der dann wohl kein anderer sein wird, als der Schwiegervater des nachmaligen Judahkönigs Josias, also des Königs Jojaqîm mütterlicher Grossvater Padajah oder (LXX 2. Könige 23, 36) Fadaîl. Nachdem sich dieser genöthigt gesehen, zu König Ḥizqîah nach Ursalimma (Jerusalem) zu flüchten, hätten sich die Aufständischen um Unterstützung an den ägyptischen König von Pelusium oder, nach Hincks, an die ägyptischen Könige überhaupt gewandt, deren Einer als König von Milukha das grösste Hülfsheer gesandt hätte. Dieses sei jedoch von dem herbeigeeilten Sanḥerîb bei der Stadt Anaqû geschlagen und darauf Padijah wiederum in seine Statthalterschaft eingesetzt worden.

Soweit die neu-assyrischen Inschriften, deren abweichende Lesung des Namens von Pelusium oder Milukha uns sonderbar genug gerade auf die rechte Fährte führt, dass der fragliche Faraôh, der dem aufständischen Hause Israêl Hülfe brachte, kein anderer als ebenderselbe Aithiopenkönig Tharraqah sein kann, welcher nach den biblischen Nachrichten (2. Könige 19, 9.

Jesaias 37, 9) als Gegner Sanherîbs auftritt. Wir haben nicht an die jüngere Griechenstadt Pèlûsion im Nildelta zu denken, die zur Zeit Sanherîbs unter diesem griechischen Namen noch gar nicht bestanden haben konnte, sondern an das im Aqlîm-el-Theffâh ostwärts von Ṣîdôn beim Saume des Rîhân-Gebirges auf steiler Höhe in einem Walde von Feigen- und Oelbäumen gelegene Dorf Falûs oder Felûs zu denken, von welchem nur kaum eine Stunde südlich Kefer Milkeh entfernt ist, bei welchem die alte aus der Zaherânyquelle (Nebâ-el-Tâsy) nach Ṣîdôn geführte Wasserleitung vorbeizog.[26]) Der Aithiopenkönig hatte also sein Hülfsheer für den Schomrônaufstand ganz plangemäss bei den Südgrenzen seines Saba-Reiches und bei den Nordgrenzen des alten Schomrôngebietes zusammengezogen, und das in der stolzen Ruhmesrede des Assyrers (2. Könige 19, 24. Jesaias 37, 25) erwähnte Zertreten der «jeorê maṣôr», welche den LXX das eine Mal «Flüsse der Umwallung», das andre Mal «Versammlung der Wasser» bedeutet, weist uns eben deutlich genug auf obige Gegend der Zaherâny-Wasserleitung in der Theffâh-Landschaft hin, wo wir ja unserer um ihres Erkorenen Beistand buhlenden Schomrônstochter im ersten Gesange begegnet waren! Ist dann der Name der Stadt 'Anaqû, wo das Hülfsheer der Aufständischen von Sanherîb geschlagen wurde, richtig gelesen, so werden wir daraus nicht bloss die in der nächsten Scene (4, 9) vorkommende Rede von der «Kette (ânaq) der Umwallungen» zu erklären haben, sondern auch an die «Anaqeim» erinnert, die uns die LXX bei Micha (1, 10) gerade in derselben Zeit der assyrischen Belagerung von Lachis und Libnah (Micha 1, 13) auf den Plan bringen.

Wie schnell nun aber das Unglück auch zu schreiten pflegt, so hat doch die Anwesenheit des als Rächer des Abfalles ins Land gekommenen neuen Assyrerkönigs bis ins dritte Jahr gedauert, wie aus der biblischen Geschichtserzählung (2. Könige 19, 29. Jesaias 37, 30) ersichtlich ist. Und wäre auch Sanherîb zu seinem Feldzuge gegen Libnah und Lachis erst mit dem Beginne des Jahres 691 v. Chr. gekommen, so dauerte sein Aufenthalt in Mittelsyrien dieses ganze Jahr hindurch, da der Krieg die nächste Bestellung der Saaten im Winter 691 auf 690 hinderte. Erst im Jahre 690 erfolgte sein Abzug von Jerusalem,

welcher nach dem biblischen Berichte durch einen Engel Jahwehs erfolgt wäre (Jesaias 37, 33 ff. 2. Könige 19, 35).

Wir werden uns darum nicht wundern dürfen, die in Vorstehendem angedeuteten Ereignisse dreier Jahre in der Umrahmung unserer Tharraqah-Romanze in den zweiten, dritten und vierten Gesang, den Jahren 602, 691 und 690 vor Chr. entsprechend, so vertheilt zu finden, dass wir erst in der vierten dem erwählten neuen Friedenskönige des alten Schomrônreiches im ungestörten Vollbesitze seiner Doppelherrschaft begegnen. Doch was wissen wir Näheres von diesem für die stolze Krone Efraims ausersehenen Verbündeten?

Da auf dessen Schildern in den Nilthalsdenkmälern die untereinanderstehenden und von obenherab zu lesenden Buchstaben keinen Zweifel ihrer Reihenfolge gestatten, so ist durch sie die richtige Namenslautung Thaharq (statt des masôrethischen Tharhaqah) verbürgt, was in der Form Thaharqah (wie Schelomoh = Salômôn) in griechischer Umschreibung durch Thearqôn wiederzugeben wäre. Und geradeso lautet der Name dieses aithiopischen Sesostris bei Strabon, nach den Nachrichten des Megasthenes.[27]) Nunmehr erscheint es auch nicht mehr als blosser Zufall, dass der Held unserer Romanze mit demselben Worte «dôd» bezeichnet wird, welches die LXX durch «Vetter» (Bruderssohn) übersetzen. Denn Tacitus überliefert uns als «Ansicht der Meisten», dass die unter Moses aus Aegypten ausgezogenen Hebräer eine proles Aethiopum seien, welche einst zur Zeit des Kefeus Furcht und Hass aus ihren Wohnsitzen vertrieben habe. Und es wird ja wohl durch unsere jüngst veröffentlichten Forschungen der angeblich chaldäische Wohnsitz Abrahams im Libanônsbanne der alten Aithiopen zur geschichtlichen Thatsache erhoben worden sein. Diesem genealogisch-geschichtlichen Verhältnisse entsprechend wird dann des Vetters Buhle selbst als «râjah» (Nächste oder Verwandte) in gleichem Sinne richtig als eine Seitenverwandte unsers Aithiopenkönigs bezeichnet, dessen Reich durch den Qasimîehstrom (Lîthâny) beim südlichen Libanônbollwerke (Gebel Gezzîn oder Rîḥân) vom nördlichen Grenzgebiete des Schomrônreiches getrennt war.

Das Jahr der Thronbesteigung des Aithiopenprinzen (692) wird als der natürliche Wendepunkt erscheinen, welcher uns aus der nunmehr siebenjährigen Winternacht und Trauerzeit,

die Efraim unter assyrischer Statthalterschaft verbracht hatte, in eine neue Frühlingszeit für die Tochter Schomrôn hinüberführt. Und so guter Hoffnung voll, dass Alles passen und sich ründen werde, wie wir sie im Weinhause des Afroditê-Lieblings verlassen haben, bedeutet sie nunmehr (2, 7) durch den Mund ihres Sprechers, unsers Romanzendichters, mit dem Kehrverse die Jerusalems-Sippschaft[28]) nachdrücklichst, dass sie sich ja nicht beikommen lassen möchten, die zur Gewinnung des Verbündeten hinterm Rücken des assyrischen Statthalters eingefädelten Bezüge und getroffenen Vorkehrungen zum Aufstande zu stören. Und der Träger ihrer schlagfertigen Bereitschaft tritt nunmehr, als junger Aithiopenkönig ganz danach angethan, die Drohung wahr zu machen, im zweiten Gesange selber auf den Plan. Wie lieblich darum auch für ein ländliches Schäfergedicht in der Weise Theokrits das Bild des Hirschkälbchens oder der Gazelle sein möge; unser Held ist kein Schäfer, sondern ein königlicher Kriegsmann, dessen Zauberstab uns die beiden Bilder flugs in Zeitwörter verwandelt, die über die Weise seines Treibens keinen Zweifel lassen. Dass aber auf eine Schilderhebung ihrer gefallenen Schwester Oholah (Ezechiel 23, 4 ff.) unter der Führung des neuen Aithiopenkönigs die Judah-Sippe scheel sehen werde, lässt sich aus der andauernden Eifersucht beider Reiche von vornherein erwarten. Steht es nun mit der Flucht des assyrischen Statthalters zum König Hizqîah, nach den assyrischen Inschriften, wirklich richtig; so liegt in dem hierbei vorauszusetzenden freundschaftlichen Bezuge zwischen der von Salmanassar im Lande zurückgelassenen Heeresmacht und dem Judahkönige Anhaltes genug für unsern Verfasser, um ein bedrohliches Einschreiten der vereinigten judäischen und assyrischen Streitkräfte zu Gunsten des von den Brüsten Schomrôns abgesetzten Statthalters zu erwarten.

Der Aufbruch des mit dem Frühling um die Wette jauchzenden Königs gilt zunächst dem Stäupen oder Verjagen der Mächtigen auf den Bergen Baithêl. Aus dem nördlichen Libanôngebiete des Kuschitenreiches aufbrechend und im Westen bei der Ṣiônsstadt Cölesyriens vorüberziehend, hat er zuvörderst bei der in der südlichen Bqâå am Lithâny-(Löwen-)Strome gelegenen judäischen Baithêl-Lûzah (Kamîd-el-Lauz) sich den Heeresweg durch die hohle Gasse zu öffnen, um das Theim-

Thal, als das Thaiman-Land der Assyrer bei Rafeth-Rafîd (Jesaias 37, 12) vorerst[29] noch unberührt lassend, über den Gebirgsrücken (Dhahar) der Südenge Cölesyriens hinaus die Schomrônsgrenze und weiterhin die Warte (marâj) auf dem Luginsland überm Kinnerethsee zu erreichen, wo er seine Taube als Frühlingsbote zu begrüssen hofft. In die Schilderung des Eindruckes, den der Angekommene hier empfängt, tritt nun das angebliche «Fuchslied» (2, 15), welches Magnus zum Bruchstück aus dem Trinkliede eines über die Weinstocksverwüster ärgerlichen Zechers stempeln möchte, sonderbar genug herein, um diesen Vers zu einem wahren Kreuz der Auslegung zu machen. Aber weder Theokrit (Idyllen 5, 115), noch alle arabische Dichter, die Magnus für die traubenlüsternen Füchse herbeigezogen hat, vermögen den bedenklichen Umstand zu beseitigen, dass die den Trauben gefährlichen Füchse zur Zeit der Traubenblüthe im Frühling ganz und gar am unrechten Platze sind. Soll also im Zusammenhang unserer Stelle von solchem Volke die Rede sein, so mag uns vielmehr Aristophanes in den «Rittern» durch die Vergleichung der Soldaten mit Füchsen, welche die Landschaft plündern, den Fingerzeig geben, dass einen derartigen «Fuchs» auch der Ammôniter Tôbîah (Nehemîah 4, 3) im Auge gehabt haben mag, wenn er über die von der Nehemîah-Sippe versuchten Neubauten höhnisch ausruft: «Wird nicht der Fuchs heraufziehen und die Mauer eurer Steine niederreissen?» Ist hier offenbar ein Plünderer verstanden, so werden wir den Schlüssel zur «Fuchsrede» aus den Worten holen dürfen, die bei Schomrôns Belagerung (1. Könige 20, 10 f.) einst der Syrer-König an den Israêlskönig Ahaab richtete. Die Götter (lässt er demselben sagen) sollen mir diess und das thun, wenn der Staub Schomrôns hinreichen wird für die Füchse, für mein ganzes Fussvolk! Die Füchse also, die überdiess mit andern Vokalen gelesen «Handvolle», d. h. Handfeste, bedeuten, sind das plündernde Volk des Königs. Und wird dieses Kriegsvolk aufgefordert, vom Lande «Seghalîm» Besitz zu ergreifen, so wäre diess dieselbe galiläische Landschaft, die uns in der Geschichte des Sohnes Qîs (1. Samuelis 9, 14) begegnet.

Wären wir damit über den Fuchsritt der bisherigen Auslegung dieses Verses glücklich hinaus, so dürfen wir auch dem Lilien-Dusel den Abschied geben. Nicht unter Lilien weidet der Genosse,

wie die hergebrachte Auffassung meint, sondern wir lassen uns von den griechischen Uebersetzern der Bibel (Psalm 45, 1. 59, 1. 69, 1 [vgl. Psalm 77, 10] 80, 1) belehren, dass «schôschanîm» (mutanda) so viel als «im Wechsel oder Wandel, in Wechselfolgen» bedeutet. Unter dem Weiden des neuen Herrschers in Wechselfolgen haben wir hier, wie an anderen Stellen unserer Romanze, dessen wechselnden Sitz im Libanôn und in Schomrôn zu verstehen. Wie freudig nun aber die Heldin ihr «mein Bündner ist mein und ich bin sein» in die Lüfte hinaus jubeln mag, so war unter den vorliegenden Umständen für den Libanônskönig vorerst an ein längeres Verweilen im neugewonnenen Weinberg des Josêfshauses nicht zu denken, solange der assyrische Statthalter noch in der hohlen Gasse Cölesyriens spukte und ohne Frage nicht müssig blieb. Bis zum Eintritte der Regenzeit und zum Kühlerwerden der Tage galt es dem Helden, sich die Seiten und den Rücken zu decken. Die Salbung zum König bleibt einstweilen ausgesetzt, und erst in der nächsten Ballade (3, 11) seben wir die Krönung erfolgen. Einstweilen hat der Ströter auf den Bergen Bather (bei Aquila Abbathar), d. h. im untern Theim-Thale bei Qalâth Bustra[30]), westwärts von der Baniâsburg 'Aqqarôn, wo der Sitz des assyrischen Statthalters gewesen zu sein scheint, die Mächtigen zu stäupen. Die kriegerische Thätigkeit des Helden zieht sich bis in den Winter hinein. Er bleibt der schmachtenden Braut zu lange aus; in nassen Lagern (d. h. Winterlagern) sucht sie ihn auf. Vergebens! Sie ermuntert sich zu weiterm Suchen; nach der gewöhnlichen Auffassung geht sie in der Stadt umher. In welcher Stadt? In Jerusalem natürlich! denken die Anhänger der «Töchter Jerusalems», als ob sich das so ohne Weiteres von selbst verstände! Ich will mich aufmachen nach Nō! ruft sie sich nunmehr zu. Damit haben wir den Namen der Stadt, wo sie den ihr Verbündeten sucht. Wird nun die bei Ezechiel 30, 14 ff. erwähnte Stadt Nō von den LXX durch Diospolis wiedergegeben, so haben die hebräischen Profeten mit der berühmten Diospolis Aegyptens, der hundertthorigen Theben Homers (Ilias 9, 383) selbstverständlich Nichts zu schaffen, so wenig auch die Siebenmeilenstiefel der Bibelausleger vor dergleichen Sprüngen sich scheuen. Wir haben ohne Frage sowohl bei Ezechiel, als bei Nahum (3, 8), wenn hier wirklich Nō-Ammon auf dieselbe Stadt

geht, an eine syrische Diospolis zu denken, und wo diese zu suchen ist, geben uns nicht bloss die «nassen Lager», sondern auch der auf der Tabula Peutingeriana (einer römischen Reisekarte aus dem Anfang des dritten Jahrhunderts) mit dem halbwegs zwischen Damaskos und Paneas gelegenen Orte «ad Ammontem» einen Fingerzeig. Galt es bei der Besitzergreifung vom alten Schomrônreiche zugleich, im ostjordanischen Efraîm-Manassê-Gebiete festen Fuss zu fassen, so werden wir auf das zum Theil sumpfige Flachland der heutigen Gêdûr-Landschaft gewiesen, die sich von den Roqqâd-Quellen bis zu den gôlânischen Quellenseen und nordwärts bis zum Wâdi Bêrûth erstreckt und deren heutige Ortschaft Bêrûth (Bêrytos) in früheren Zeiten den Namen Diospolis führte.[31] Dorther also, wo er sich endlich finden liess, wird der königliche Streifzügler zur Krönung in seiner neuen Mutter- und Hauptstadt auf den Ṣafedbergen von der ungeduldigen Tochter Efraîm heimgeholt.[32]

III. Das Sanherîb-Schwert über den Verbündeten.

Gilt es in der dritten Abtheilung nicht um des Königs Salômôns Auffahrt zur Hochzeit, wobei ihm etwa seine Mutter Bathsebâ den Bräutigamskranz oder «als Ausdruck der Festfreude», wie Hitzig meint, eine wirkliche Krone aufgesetzt hätte; so werden wir doch mit der nächstfolgenden Beschwörung der Jerusalemssippe (3, 5) wenigstens zum feierlichen Einzuge des neuen Königs in der Efraîms-Mutterstadt hinüber geleitet. Wollt ihr scheel sehen, Ḥizqîah-Sippe, dass die berufene ältere Schwester Oholah (Ezechiel 23, 4) wieder einen König salbt? Wollt ihr eure und eures assyrischen Schützlings Streitkräfte als Kriegsbereitschaft wider uns aufbieten? Mag selbst euer Padijah die Heeresmacht seines Herrn vom Eufrath her wider uns heraufbeschwören, der Dreizack unseres Bannerträgers wird ihm den Rücken bläuen!

Der Feier des Königseinzugs gilt das Kyfy-Rauchwerk, wie ja nach Curtius (VIII, 9, 23 f.) auch beim Aufzug indischer Könige in goldner Sänfte der ganze Weg aus silbernen Rauchfässern mit Wohlgerüchen erfüllt ward, an deren Duft sich der Herr des Landes erfreuen sollte. Gehörte jedoch zur Krönungsfeier ausser dem Räucheropfer noch Scepter, Diadem und Purpurmantel (1. Makkabäer 10, 20. 2. Makk. 4, 38. Brief des Jeremias vs. 10 ff.),

so dürfen diese Würdezeichen auch in unserer Dichtung nicht fehlen. Das «Beute-Scepter» des «Nefer-ḥotep-»Faraôh kann auch als «Dreizack» genommen werden und würde dann das dreifache Königsscepter vorstellen, welches auf den altägyptischen Denkmälern als göttliches Vorbild der Faraônen auch der Kriegsgott Khunsû (Chensû) führt und welches sich als eine Verschmelzung des einfachen Hasenscepters mit der Geissel und dem Krummstabe darstellt. Mag dann letzterer als Hirtenstab (Micha 7, 14. Psalm 23, 4) den bei Zachariah (11, 7. 10. 14) uns begegnenden «Stab Sanft» und die Geissel den «Stab Wehe» als Scepter der Strafe oder des Zornes (zâm), das Zâm-Scepter vorstellen (Jesaias 9, 3. 10, 5)! Oder wenn es denn ein «Deizack» war, so würde ja damit von Rechtes wegen, nach Homerischer Anschauung, ein Aithiopenkönig von seinem göttlichen Schutzherrn Poseidôn belehnt worden sein, der sich damit für die beim Sonnentische der «unsträflichen» Aithiopen (Hakel-el-Meidân) so oft genossene Gastfreundschaft dankbar zeigen musste.[33]) Führt überdiess, wie Trözene und Tarent, auch die alte Adônisstadt Byblos wenigstens als Fischer-Harpune den Dreizack auf ihren Münzen, so war ja unser königlicher Adonis auch Herrscher im Byblosbezirke der Afakiter Venus. Wie derselbe zu einem Purpurmantel kommt, der als Tribut von Töchtern Jerusalems bezeichnet wird, darf uns billig nicht lange Kopfbrechen verursachen. Denn dass hier wirklich von Töchtern Jerusalems die Rede sei, scheinen die sogleich folgenden Töchter Ṣiôns zu verbürgen, die hier in ihrem natürlichen Geschlecht auftreten. Mit «Töchtern» einer Stadt bezeichnet der biblische Sprachgebrauch (4. Mosis 21. 25. 32. Richter 11, 26. Josûâ 15, 45) die zum Gebiete derselben gehörigen Dörfer. Wir wissen aber, dass seit dem Zeitalter des Königs Ḥizqîah das Jûdah-Reich im ehemaligen Efraimgebiete zahlreiche Ansiedlungen hatte, die sich um das im Gebel Âmilah (zwischen Tyrus und dem Ḥûlehbecken) gelegene Thibnîndorf El Jehûdîeh gruppiren mochten, wohin auch die biblischen Sagen vom Stammvater Jehûdah führen. Begegnet uns nun auch bei Jesaiah (5, 1. 7) der «Mann Jehûdah» als ein im Hause Israêl, als dem Weinberge des Geliebten, neugepflanzter Geliebter; so werden wir diese Judah-Ansiedlungen im Bereiche des Schomrôngebietes unter den in unserem Gesange erwähnten Töchtern Jerusalems und

Ṣiôns zu verstehen haben. Und sie mögen denn ähnlich, wie es der chaldäische Uebersetzer (5. Mosis 33, 19) von den Zabûlôniten meldet, mit den durch ihre Purpurfärberei im Alterthume berühmten Tyriern in dieser Kunstfertigkeit judäischerseits gewetteifert haben.[34] Ihnen würden es dann die Ṣiônswächter beim König Ḥizqîah zu gut gehalten haben müssen, dass sie aus nachbarlichen Rücksichten dem in Schomrôn einziehenden Aithiopenkönige den Purpurmantel zum Geschenke machten, den sie nun als «König des Friedens», nach dem arabischen «selâmeh», wie auch Micha 2, 8 die Siebenziger übersetzen, begrüssen.

Indem diesen nunmehr seine neue Mutter- und Hauptstadt als Friedenskönig krönt, wird hier auch das Preisgedicht am rechten Platze sein, welches uns in dem angeblichen Salômônsliede des Psalters (Psalm 72, 1—17, nach Ausscheidung der erst später angehängten Schlussverse 18 - 20) als das augenscheinlich von einem efraimitischen Elohîms-Dichter herrührende Loblied auf einen König begegnet, in welchem ohne jeden stichhaltigen Grund neuere Ausleger den Ptolemäos Philadelphos erkennen wollten. Verräth sich aus der Erwähnung der Stadt, die da aufblühen soll (72, 16) deutlich genug die Situation, aus welcher das Preislied hervorging, das wiederholt (72, 3. 7) den «Friedensfürsten» betont; so würde die Andeutung (72, 8), dass der Bezielte von Meer zu Meer (vom fönikischen bis zum galiläischen) und vom Strome (Cölesyriens) bis zu den (Süd-)Grenzen des Landes herrschen solle, für sich allein schon zu dem nunmehr vereinigten Libanôn-Schomrônreiche passen. Aber wir verpanken der griechischen Bibel noch eine weitere, ganz bestimmte Hinweisung gerade auf einen Aithiopenkönig. Denn im 9. Verse dieses denkwürdigen Psalms begegnen wir einer der Stellen (vergl. Psalm 74, 14), wo uns die LXX das hebräische «ṣijîm» durch Aithiopen wiedergeben. «Vor ihm (sagt der Dichter) werden sich Aithiopen neigen, und seine Feinde werden Staub lecken; (und in unsern Dichtungen tritt er ja wiederholt als der Stäuber auf!) Könige von Tharsis (Bathrûn-Tripolisgegend) und die Inseln (bei Tripolis) werden Geschenke bringen, Könige der Araber und von Saba werden ihm Gaben zuführen. (Von der Tripolis-Bathrûngegend her bis zur Südgrenze der Solymer-Aithiopen des Saba-Dreiecks haben wir Tharraqah herrschend

gefunden.) Er soll leben und vom Golde Sabâs soll ihm gegeben werden; immerdar soll man für ihn (in seiner Umgebung) flehen und Tag für Tag ihn preisen. (Der von der Cither der Wüste Verherrlichte als das Kleinod der Schomrônslieder!) Sicherheit wird im Lande sein auf den Häuptern der Berge, und überm Libanon wird seine Frucht sich erheben; wie Grün der Flur (Herr des Grünen heisst er ja im Eingangsgesange) soll es aus der Stadt aufblühen. In Ewigkeit soll sein Name bleiben und vor der Sonne sprossen und alle Stämme des Landes sollen ihn preisen!»

Der Freudestimmung über das einstweilige gute Gelingen des Abfalles der Schomrônstochter vom assyrischen Joche gibt auch der Gekrönte selbst in unserer Dichtung mit der Standrede Ausdruck, worin er die krönende Mutter mit denselben Worten begrüsst, die später in der vierten Abtheilung bei Erwähnung des Beilagers wiederkehren. Gedenkt er aber hier nicht sowohl ihrer Taubenaugen, sondern findet er die Blicke der nun Freigewordenen auch aus den noch sichtbaren Spuren ihrer siebenjährigen Trauerzeit heraus noch immer bewältigend genug; so erklärt sich der Bezug dieser Worte hinlänglich aus der Musterung des in glänzender Waffenrüstung zur Festparade aufgestellten Schomrônheeres. Statt der männlich construirten Ziegen sind es vielmehr die dem königlichen Kriegshelden ungleich willkommeneren Reisigen, welche die Stadtkönigin ihrerseits dem Verbündeten in der «Phylê» ihres Volkes zur Verfügung zu stellen hat. Gleichviel nun, welche Bewandniss es mit dem «Galaâd» haben möge, woher die junge Mannschaft zur Musterung vorm König aufzieht, so gehen die «Zähne» entweder auf die Mauerzinnen der Veste oder auf die Hügelsprossen der «ewigen Berge», von welchen im Josêfssegen (1. Mosis 49, 25) die Rede ist und um deren Willen dann wohl auch der Efraimsmuttersitz im Sychems-Weichbilde bei Hoseas (6, 8) als «Stadt Galaâd» bezeichnet wird, derselbe «Hügelzeuge» (gal-âd) ohne Zweifel, der bei Jeremias (22, 6) als «Anfang des Libanôn», weil auf dessen südlichen Vorbergen gelegen, auftritt.

Mit dem Hinweis auf eine Neuförderung ihrer Segensquellen gibt sich hier (4, 3) wie später (6, 5) der König fürsorgend als ein Herrscher und Walter anderer Art zu erkennen, als der fremdländische Assyrerkönig gewesen war, durch den die Tochter

Schomrôn zur königlichen Weinbergshüterin herabgesetzt worden. Ihm vielmehr, dem von der «proles Aethiopica» des Efraimreiches Auserkorenen, war es um eine wirklich volksthümliche Fortführung des Regimentes zu thun, dessen sich die Josêfstochter unter ihren einheimischen frühern Herrschern erfreut hatte, deren ruhmreichem Andenken der Schluss der königlichen Standrede Worte gibt. Den «Davidsthurm» nämlich werden wir Solchen überlassen, die in der Bibel überall David, Salômôn und Jerusalem wiederfinden wollen. Gleich den Faraônen werden auch die alten Israêlskönige ihre mit den Namen der Inhaber bezeichneten Ehrenschilder gehabt haben, und der Tell-Fiôth (Schwerter- oder Spitzen-Hügel), wo solche nach der Zeitenfolge aufgehängt waren, wird uns demnach zugleich einen willkommenen Fingerzeig über die Art und Weise geben, wie auch bei den alten Hebräern die Reihenfolge der Könige stets vor Aller Augen zu ersehen war, ohne dass man in den Reichs-Chroniken (dibrê ha-jamîm 1. Chronik 27, 24) nachzuschlagen brauchte.

Seine an die vom Joche Assûrs Freigewordene gerichtete Standrede verpfändete jedoch den vorsichtigen Träger der syrischen Doppelkrone nicht einseitig an die Bergveste überm Kinnerethsee, die ihm nun als südliche Grenzwarte seines Reiches gelten durfte. Mochte ihn die Tochter Schomrôn mit ihren reisigen Schaaren im Freudentaumel als König des Friedens (Psalm 72) begrüsst haben; noch immer bedarf es ja, (Psalm 72, 4) Bedrücker oder (wie die LXX übersetzen) Sykophanten zu demüthigen. Werden wir nun in gedachtem Königspsalme (72, 5. 7) in den Worten, dass der König mit der Sonne und vorm Monde Stand halten solle, eine Anspielung auf das «Weiden im Wechsel» kaum verkennen; so eröffnet die zweite Hälfte unseres dritten Gesanges mit der Bemerkung, dass der königliche Held bis zum kommenden Herbste im Libanôn zubringe. Der Enkel des wilden Jägers Nimrôd, des Sohnes Kûsch, sah die von der gereizten Biene Assûr (Jesaias 7, 18) drohende Wolke ohne Frage näher und näher kommen, und schwerlich war es blosses Heimweh, was ihn zu seinen Duftbergen (Gebel Rîḥân) zurückzog, wo vom Thaum-Nîḥâ her der Ostwind noch weit über die Küste hinweg für Poseidôn zum süssen Opfergeruche den Odem der Weihrauchberge forttrug. Denn freilich ist die

Libanônsheimath des Königs Tharraqah selbst auf den Denkmälern des Nilthales durch das Zeichen des guten Gottes Tôm, der Sonne im Niedergange, bezeugt, das derselbe in seinem Thronschilde führt und das jenem Thaum-Nîḥâ gilt.[35])

Genug also, er macht sich (4, 6) zum Myrrhenberg und zum Weihrauchwalde seines Heimathlandes auf. So mag uns das zum Amberbezirke der alten Sabakönigin gehörige Beith Mürry (Myrrhenhaus), welches im Nordosten von Alt-Beirûth (dem heutigen Qalâh-Kloster) über der Schlucht des nördlichen Ṣalimâ-Thales ragt, für den Platz gelten, auf den hier gezielt wird. Denn der Weihrauchwald, wie ein jüngerer griechischer Uebersetzer für Weihrauchhügel übersetzt, wird doch wohl nur dem bei Griechen und Römern so viel gerühmten «syrischen Weihrauchgebirge», dem Libanôn selber gelten, in dessen Namen Libanos der Grieche so glücklich ist, mit Einem Schlage zugleich den Weihrauch und das Gebirge zu bezeichnen.[36]) Dort mag nun, zum ersten Beweis ihrer Bundestreue, als andere Königin von Saba ihrem neuen Friedenskönige die Cypresse vom Ḥermôngau den Gegenbesuch machen. Denn wird der Held (5, 15) zugleich als Ceder vorgestellt, so mag seine Partnerin billig als Cypresse auftreten und zwar als solche, die (wenn wir das «Haupt Amanah» mit den LXX vom Anfangsbeweise der Bundestreue verstehen) vom Haupte Sanîr und Ḥermôn, aus den Höhlen der Löwen (vom Löwenstrome Lîthâny her) und von den Bergen der Panther (nemērim) kommt. Denn alle diese Namen führen uns beim Ḥermônknoten in das Herz der mittelsyrischen Landschaft, wo sich seit den Tagen Josûâs das Haus Efraim-Manassê festgesetzt hatte. Dass es im Ḥermôn Cypressen gab, beweist Syrach (24, 14) und von Dioscorides werden auch die Cypressen der westlich vom Schomrônplatze Ṣafed bei den Germak-Hüften gelegenen Filisterstadt Asqalôn gerühmt. Zugleich aber spielt unser Dichter mit der «Cypresse mein» (thaschûri) auf den nördlich an das Baniâskastell grenzenden Theil des Ḥermônrückens an, welcher bis heute als Gebel Sîry (Sîreh) zugleich an die einst zur Herrschaft Isboseths (2. Samuel 2, 9 LXX) gehörige Landschaft Thasiri gemahnt, wo das benachbarte Pantherthal (Wâdi Nimreh) die Pantherberge[37]) vertritt. Den Bezug des Panthers auf das Haus Efraim bestätigt aber Hoseas (5, 13 f.), und wenn unmittelbar vorher

(4, 6) in unserer Ballade vom Kommen des Herbstes die Rede war, so liegt es sogar nahe, mit «thaschûri» (meine Cypresse) unsern Dichter auf den Herbstmonat Thischri (October-November) als den Bringer der Regenzeit anspielen zu lassen.

Es gilt, das Libanôn-Joch vor dem zunächst von Norden her drohenden Besuche des assyrischen Bienenschwarmes zu schützen. Die Schomrôns-Mannschaft mag dort in den Gebirgspässen sich hülfreich erweisen, wo ja einst auch Salômôn im «Waldhause des Libanôn» bei den Quellenarmen des Adonis-Ibrahîmstromes seine Waffenkammer gehabt hatte (1. Könige 7, 2). Eine zurückgelassene äthiopische Besatzung in der «Kette» der Schomrônsumwallungen mag einstweilen die südliche Grenze sicher stellen. Die Partnerin selbst, in der wir einstweilen die künftige Königsgemahlin ahnen dürfen, der wir im nächsten Gesange begegnen werden, wird nach dem durch die Rippen des reisigen Gebirgsgrates geschützten Libanôngarten (4, 11 f.) eingeladen. Denn dass wir den Garten, mit dessen farbenreicher Schilderung die zweite Hälfte der dritten Ballade ausgestattet ist, in der That im nördlichen Libanôn zu suchen haben, wo sich Assêriten- und Zabulôniten-Ansiedlungen des Zehnstämmereiches die Hände reichten, wird durch die andernfalls ganz räthselhafte Ueberlieferung der dortigen Maronitenmönche ausser Zweifel gesetzt, wonach die Gartenquelle des Hohen Liedes keine andere als die grosse Hauptquelle des Stromes von Tripolis, des Nahr Qadîschah, oder genauer seines nördlichen Zweiges, des Wâdi Reschâîn ist. Und noch heute führt diese Quelle als Brunnenhöhle der Sarah, von welcher Jesaias (51, 1 f.) redet, den Namen Nebâ-em-baith (Sprudel der Mutter des Hauses). Sind nun in diesen wilden und riesigen Qadîschahthälern zu gleich wie Feenländchen die lieblichsten Winkel eingesenkt, so ist zugleich die weite Mündungsebene des durch seine drei vereinigten Hauptarme gebildeten Qadîschah-Stromes bei der «Dreistadt» (Tripolis — Schalischah) noch heute als ein wahrer Paradiesgarten von Olivenwäldern, Weinbergen und Obstgärten, wo Citronen und Pomeranzen «so gemein sind wie Birnen und Holzäpfel», so einstimmig von allen Reisenden gepriesen,[38] dass wir uns nicht wundern dürfen, das Dreizackscepter (mattehschalisch) des Aithiopenkönigs auch in dieser nördlichen Grenzmarke aufgepflanzt und dorthin die schmachtende Schwester-

Braut beschieden zu sehen. Werde darum immer mit der bisherigen Auffassung (4, 16) das Aufrufen des Nord- und Südwindes zum Durchwehen des Gartens als eine glückliche dichterische Wendung beibehalten; denken wir dabei immerhin an die Südwestwinde, die in Palästina vom November bis Februar den «Vater des Lebens», den erwünschten Regen bringen, wie andrerseits an den Nordostwind, der im Sommer von den Schneegebirgen frische Kühlung herführt! Das Alles schliesst nicht aus, dass zugleich mit dem «Ṣafôn» (Nord) auf die im nördlichen Cölesyrien bei Baâlbek gelegenen Orte Ḥausch Ṣafeih und Ḥausch-Thell-el-Ṣafieh, sowie mit dem «Thaiman» (Süd) auf das bis zur Baniâsterrasse sich erstreckende Theimthal, als das «Thaiman der Assyrier» nebenher angespielt und die drohende Ankunft des Nordländers (ha-ṣafôni), d. h. des Assyrerkönigs und dessen Vereinigung mit dem im Theimthale aufs Trockne gesetzten Statthalter Padijah kühn herausgefordert werde.

Der Nordländer liess nicht lang auf sich warten. Bezeugen uns der Farbenglanz und Duft der Gartenschilderung deutlich genug eine Sommerzeit, die wir jetzt hinter uns haben; so wird uns der Schluss des dritten Gesanges in den Ausgang des Jahres 691 v. Chr. versetzen, in welchem der Rächer Sanḥerîb zur Wiedereinsetzung des bedrängten Statthalters auf dem cölesyrischen Schauplatze erschienen war. Ueber die Schlappe, die der Libanônskönig durch Sanḥerîb bei 'Anaqû (der Halskette der Schomrônsumwallungen) erlitten hat, geht die Erzählerin mit einem zwar kurzen, aber anschaulichen Berichte hinweg, da ja ohnediess das Siegesglück und der Uebermuth des Libanônersteigers (Jesaias 37, 24 ff. 2. Könige 19, 22 ff.) nur wie ein kurzer Sommernachtstraum über der Bewohnerschaft Cölesyriens schwebte. Das «Loch» oder die «Höhle» ist das Libanôn-Ghôr, d. h. nach dem arabischen «khôr» (ein Thal zwischen zwei Gebirgsmauern) das hohle Syrien, wo die Assyrer damals operirten. Die von der Bundesgenossin verlangte Ergänzung seiner geschlagenen Truppen wird von dieser vorsichtig hinterm Rücken der feindlichen Macht ins Werk gesetzt, damit der Libanônsheld die Scharte seines Schwertes bald wieder auswetzen kann, indem er plötzlich als Stäuber über die Sichern kommt.

Die Helferin macht sich auf, den Sieger zu suchen, der nun wohl wiederum für den Genuss des Friedens ihr gehören wird. Sie kommt zur Stadt, hier wirklich Jerusalem (2. Könige 19, 32 f. Jesaias 36, 2 f. 37, 33 f.), vor deren Mauern das assyrische Heer gelagert hatte. Die Wächter der Mauern, von denen sie wund geschlagen wird, werden die Ṣiônswächter selber, die Profeten Jahwehs sein, die auch sonst oft genug (Jesaias 21, 6. 11. 62, 6. Micha 7, 4. Ḥabaqûq 2, 1. Jeremias 6, 17. Ezechiel 3, 7) Wächter genannt werden und die ja der Tochter Schomrôn in vergangenen Zeiten schon so manche Wunde geschlagen hatten. Und sie in der That haben ihr das Ruhmeskleid ihrer zum Schlag der Assyrer geleisteten Hülfe schnöde genug weggenommen, über ihre und ihres Bündners entscheidende That einen verhüllenden Schleier geworfen, indem sie den Schlag des assyrischen Heeres, wodurch Sanherîb (690) plötzlich zum Abzug aus Syrien bewogen wurde, kurzer Hand dem «Engel Jahwehs» zuschrieben (Jesaias 37, 36. 2. Könige 19, 35 f. 2. Chronik 32, 21). Glücklicher Weise fällt aber auf dieses denkwürdige Ereigniss, das noch in den Makkabäerzeiten (Seirach 48, 24. 1. Makkabäer 7, 40) so hell in der Israêlserinnerung glänzte, aus den jetzt entzifferten Faraônen-Denkmälern des Nilthales ein entscheidendes Licht. Denn den Abzug des assyrischen Heeres hat sich Tharraqah in der That als Sieg über die Assyrer zugerechnet. Die Sculpturen auf einem Tempelpalast von Medineth Habû (Theben) feiern den Sieg dieses Aithiopenkönigs über die Assyrer, wobei er selber über einen bärtigen Asiaten den Streitkolben schwingt. Haben wir nun auch ein Babel im fönikischen Lande Nimrôds gefunden, so werden wir uns auch nicht lange besinnen dürfen, unter dem räthselhaften babylonischen Könige Arkaianos oder Arkeanos,[39]), der uns von griechischen Chronikschreibern als unmittelbarer Nachfolger Sanherîbs genannt wird, ohne dass die Geschichte irgend etwas von ihm zu melden hätte, ohne Weiteres den Aithiopen Thearqôn oder Thearkôs (Tharraqah) selber und unter dem nachfolgenden Akises oder Hagisa den königlichen Prinzen und Thronfolger Tharraqahs zu verstehen. Denn sonderbar genug wird gerade in Bezug auf die Prinzen des Tharraqah-Hauses auf den Nilthalsdenkmälern selbst auch der (? Orts-)Name Akesch

genannt, auf welchen somit von jener Seite ein erwünschtes Streiflicht fällt.[40])

IV. Die Krone Efraims unter Tharraqahs Hut.

Wie schnöde nun aber auch von den Jahwehschreibern die Ruhmesthat Tharraqahs und seiner Bundesgenossin todt zu schweigen versucht worden ist, so führt uns doch der in unserm Tharraqah-Liede nunmehr folgende Kehrvers mit dem vierten Gesange auf die rechte Fährte des Siegers. Denn gerade jetzt wird bei der Beschwörung der Jerusalems- oder Ḥizqîahsippschaft mit der Frage nach dem Finden des Bündners zugleich ein bedeutungsvoller Wendepunkt eingeführt. Die folgende Schilderung des Helden vermittelt nämlich den Fortschritt, dass die schnöde Ṣiônssippschaft nunmehr für die liebeswunde Heldin der Geschichte ein Herz hat und sich bereit zeigt, ihr Denjenigen suchen zu helfen, der unter der Hülle des «Maleak Jahweh» (Engel Jahwehs) seine Dienste zur Befreiung Cölesyriens von den Assyrern verrichtet hatte. Nicht also des aufzusuchenden Geliebten Gestalt und Aussehen wird steckbrieflich von Kopf bis zu Fuss (5, 10—15) abgeschildert, sondern im stolzen Preise des Bündners klingt uns der Siegesjubel über den herrlichen Helfer vom Libanôn-Kefâlande der alten Marmorkönigen (Balqîs) von Sabâ entgegen, der für die Tochter Schomrôn nun erst eigentlich im vollen königlichen Heldenglanze als würdiger Gegenstand ihrer Lieder dasteht und zugleich als der rechte Faraôh erscheint, auf dessen Ehrenschildern in Wort und Bild sein Ruhm zu lesen war.

Nun erst gehört er ihr auch ganz und ungefährdet, um im Wechsel der Jahreszeiten jetzt in seinen Erblanden, jetzt in der neugewonnenen südlichen Grenzwarte seines Reiches seinen Thron aufzuschlagen. Nun erst (690), im zweiten Jahre seiner Thronbesteigung, wird der Besieger Sanḥerîbs seine Einzige unter den Tauben von Schomrôn (6, 8) sich zur Lagergenossin ausersehen haben. Denn wie uns der auf den Nilthalsdenkmälern überlieferte Name der Königin-Mutter Tharraqahs als «'Aqrâ» an das Weinhaus 'Aqûrah im Nordlibanônsbanne erinnerte, so wird der Name der Königin-Gemahlin A m n th j k h th (Amunthî-Kehath) der Vermuthung Raum geben, dass die in unserm Liederkranze uns begegnende Andeutung wirklich

einen geschichtlichen Grund und der junge Kûschitenkönig sich eine Schomrôns-(Fürsten-)Tochter zur Frau genommen habe. Gleichviel nämlich, ob dieses Namens erste Hälfte auf den Gott Amûn und das hebräische «ameneth» (Treue) zurückführt, oder aber als ein mit dem A-Vorschlag versehenes «Menath» (Loos oder Theil) gefasst wird, welches das folgende «kahath» als Genitiv bei sich hätte; so belehren uns die Siebenziger (Naḥum 3, 19), dass das Wort «kēhah» (kēhath) im Sinne des lautverwandten «gehah» (gehath) Heilung oder Linderung bedeutet, während andrerseits der Bezug auf das arabische «kahâh» (fette Kameelin vorgerückten Alters) an unserer Auffassung der Stelle 8, 1 (laufen will ich wie ein Kameel) eine Stütze finden würde.

In der Preisschilderung des ruhmgekrönten Helden erhalten wir statt der Tauben, die sich über Wasserbächen in Milch baden und im Vollen sitzen sollen, mit den Javanäern einen neuen Zug zur Kenntniss des Kûschitenkönigs. Haben nämlich die Javansöhne an der nordfönikischen Küste von der Gegend um Tripolis bis in die Nachbarschaft von Ṣîdôn, wo uns unweit Bsabâ ein Ort Megdel Jûn (Jonier- oder Javansthurm) an sie erinnert, ihre ursprünglich biblischen Sitze gehabt; so darf es uns nicht befremden, durch den Dichter der Tharraqah-Romanze ausdrücklich zu erfahren, dass bereits die fönikischen Ahnen der alten Pelasger in den Uebungen und Künsten der Palästra ihren jonisch-hellenischen Nachkommen vorangegangen waren. Wissen wir sonsther (Psalm 23, 5. 133, 2. 45, 8 f. Qoheleth 9, 8), dass das festliche Salben von Haupt- und Barthaar mit «Freudenoel» den Hebräern im Privatleben nicht unbekannt war; so erfahren wir aus unserer Dichtung, dass auch die Föniker ihre Ringschulen mit Bädern und Salbzimmern zum Einreiben der Kämpfer längst vorher gehabt haben, ehe die hellenischen Javanäer in den Tagen Alexanders des Grossen mit ihren siegreichen Waffen auch ihre Sitten nach der syrischen Küste zurückbrachten.[41])

Gleichviel dann, ob in der weitern Schilderung des Aithiopenkönigs die «Sapphire» in der Füllung seiner Tartschen auf den zur nordfönikischen Dhennîeh-Landschaft gehörigen Platz von Sefîreh anspielen sollen, in dessen Umgebung sich auch Marmorlager finden; so sind uns — Dank der Aufmerksamkeit Seetzens! — auch andere Striche des Kûschitengebietes im

Libanôn, die Felsenwände der Qadîschah-Thäler, der «Fischbezirk» im Byblos-(Gebeil-)Gebiete durch ihren bereits in den alten Qadmûsmythen erwähnten Reichthum an Marmor hinlänglich bekannt, um zu verstehen, wie der Marmorkönigin (Balqîs) von Sabâ entsprechend uns auch in der Schilderung ihres königlichen Enkels Marmorsäulen begegnen mögen. Hat uns nun Seetzen eine überm linken Ufer des Qadîschahstromes unweit Thirzah auf prachtvoller Höhe gelegene Ruinenstätte Ain Scheschîeh (Marmorquelle) kennen gelehrt, so wird uns die entschieden vorrömische rohe Bauart dieser Stadttrümmer berechtigen, gerade hier einen Marmorsitz Tharraqahs zu suchen.[42])

Die Freude des Wiederfindens hat uns der alte Schomrôns-Balladendichter nur knapp mit dem Ausrufe geschildert, dass ihr Verbündeter nun ihr und sie ihm gehöre. Weniger trocken und schwunglos zwar, wie die Cid-Romanzen, theilen doch mit diesen unsere Tharraqah-Gesänge die Eigenheit, dass dem Leser statt episch-zusammenhängender Darstellung überwiegend blosse Andeutungen in der Erzählung geboten werden und bei der springenden Weise des Vortrags auch die Einbildungskraft Raum behält, um ergänzend nachzuhelfen. Lassen wir uns darum bei jenem nur kurz erwähnten Wiederfinden des nunmehr ruhmgekrönten Verbündeten die vorausgeschickte Andeutung nicht verloren gehen, dass derselbe in seinen Garten gegangen sei, um in Schalen Balsam aufzufangen. Für dieses Geschäft, welches nach Plinius auch Alexander der Grosse, während sein Heer Tyrus belagerte, im Paradiesgarten Galiläa's betrieb und später die letzte Kleopatra in Herodes' Tagen ausbeutete, gab es in ganz Syrien, nach den einstimmigen Zeugnissen der Alten, nur Einen Platz, die Jericho-Genezarethebene am mittlern Jordansee.

Der weltberühmte Balsamdistrict Palästina's wird uns zweimal bei Strabôn genannt. Zuerst spricht er bei Cölesyrien im Allgemeinen von einem See, welcher Gennèsaritis heisse und wohlriechendes Rohr, sowie auch Balsam hervorbringe. Dann spricht er speciell bei Palästina von der Ebene Jerikûs, welche rings von einem terrassenähnlich sich zu ihr neigenden Gebirge eingeschlossen sei. Hier befinde sich der mit andern Fruchtbäumen gemischte Palmenpark, welcher 100 Stadien (5 Stunden)

lang, reich bewässert und wohlbevölkert sei. Gerade soviel beträgt die Länge des Westufers vom Tiberiassee, viel zu hoch gegriffen wäre die Angabe für die angebliche «Jerîḥô-Oase» im Nordwesten des todten Meeres, mit welcher die bisherige biblische Geographie vorlieb genommen hat. Nur allein in dem bei dieser Ebene Jerikûs gelegenen Balsam-Paradeisos wachse der wohlriechende, einem Terpentinbaume ähnliche Strauch, dessen aus der aufgeschnittenen Rinde träufelnder, erst weisslicher, dann sich röthlich färbender Saft in Gefässen gesammelt werde, während man das Holz des Strauches zu Wohlgerüchen verwende. Auch was Theophrastos in seiner Geschichte der Pflanzen meldet, dass die wohlriechende Balsamstaude in einem kleinen Thale gedeihe, das bei einem grossen See gelegen sei, passt nur auf die Genêsaritis-Ebene Strabôns; von der angeblichen Jerîchô-Oase in Judäa, die zwei Stunden vom todten Meere entfernt liegt, konnte nicht gesagt werden, sie liege bei einem grossen See. Ueberdiess wird die Notiz des Strabôn durch den Reisenden Burckhardt bestätigt, welcher bemerkt, dass noch jetzt in den Gärten von Tiberias der Mekka-Balsamstrauch, also der ächte wohlduftende Balsam (abûschân) Jemens gedeihe.[43])

Dorthin also versetzt uns unterm Freudenjubel über den wiedergefundenen Verbündeten unsre Dichtung, und so wird denn auch der folgende Abschnitt recht eigentlich vom spiritus familiaris des alten Schomrônhauses überm Kinnerethsee getragen. Während die von der Musterung der reisigen Mannschaft handelnden Kehrzeilen oben (4, 6 ff,) die nachfolgende Umkehr zum Kefâlande und die Sendung der Schomrôntochter zum Libanôngarten einleiteten, wird jetzt mit einer Wendung fortgefahren, welche auf ein längeres Verweilen im Banne der Stadtkönigin des Balsamgartens deuten. Hat sich doch der König unter den balsamduftenden Schomrônstöchtern sein Täubchen für das «Bauen» einer Nachkommenschaft ausersehen, damit ja die «Prinzen von Kûsch» nicht aussterben möchten. Nur aber dürfen wir die 60 Königinnen und 80 Kebsweiber füglich bei Seite lassen, obwohl der König Salômôn (1. Könige 11, 3) noch eine ungleich grössere Zahl fürstlicher Frauen und ungefürsteter Beischläferinnen gehabt haben soll. Auch die «Dirnen ohne Zahl» werden sich als nicht für den König allein

reif gewordene Früchte ausweisen, sobald wir uns nicht von der die Geschlechter verwechselnden Hast der ersten Dolmetscher unsers Gedichtes irre führen lassen, sondern auch dem königlichen Gefolge Etwas gönnen, von welchem nach beendigter Rede des Königs deutliche Lebenszeichen ausgegeben werden! Dass es nämlich auch männliche Buhlen gab, die sich solche Aeusserungen erlauben, wie sie uns der Dichter vorführt, belehrt uns Ezechiel (23, 20) mit der Bemerkung, dass die chaldäischen Buhlen der Oholibamah-Jerusalem Schaamglieder wie Rosse hätten.

Nach der hier angeschlagenen pikanten Tonart bleibt der «Nussgarten» im Folgenden etwas fremdartig. Begegnen wir jedoch in unserm Romanzenkranze neben dem Liebes- und Kriegsspiele stets zugleich landschaftlichen Bezügen auf bestimmte Gegenden, so wird uns ein statt des Nussgartens eintretender «Garten der Bewässerung» doppelsinnig-zweideutig zugleich als ein Fingerzeig auf das Ḥûlehbecken gelten dürfen, welches die nördliche Mitte der Efraims-Hüften (Richter 19, 1. 18, 2. Könige 19, 21) bildete. Und hat uns ja der Verfasser in der ersten Dichtung mit einer Reihe von unverkennbaren Anspielungen auf die Westlibanônlandschaft des dort nur erst zu gewinnenden Bündners bedacht, so führt uns nunmehr die zweite Hälfte der vierten Ballade eine Schilderung der Umgebungen der Kinnereth-Veste auf den Josêfsbergen in der Art vor Augen, dass die Beschreibung doppelsinnig zwischen dem Bild einer Frau und eines Stadt-Weichbildes die Schwebe hält. Auch das Bild der Palme und des Besteigens derselben lässt neben dem Bezug auf den Palmenpark (die «Palmenstadt» der Bibel) beim Jordan-Monde zugleich das Beilager des königlichen Befruchters seiner Palme beiherspielen.

Sogleich in dem folgenden 'Aminadab und dem Tanzplatze des Doppellagers (Meḥolath maḥanaim) heimelt uns die Umgebung des Ḥûlehbeckens an. Der Eigenname 'Aminadab kommt sonst nur noch in der Geschichte der Lade Jahwehs (1. Samuel 6, 20 f. 2. Samuel 6, 3 ff.) vor und führt an beiden Stellen nach den jüngst gegebenen Nachweisungen auf die westlichen Höhen des Ḥûlehbeckens in die Gegend der heutigen Ortslage von 'Amûdîeh und Qades Nafthali, wo die Erinnerung an das Feld Joschûa's oder Osêes sich bis heute im Wely des

Neby Wûsch oder Hûschâ erhalten hat. Andrerseits führt das «Meḥolath Maḥanaim» im Hinblick auf Abel Meḥôlah (Sabelmaûla LXX) in der Gidèônsgeschichte (Richter 7, 22. 1. Könige 4, 12) gleichfalls auf die weite Ḥûleh-Ebene, die um so mehr als gemeinsamer Tanz- oder Tummelplatz eines Doppellagers bezeichnet werden konnte, als uns auf der Höhe des Westrandes bei Merkabah die Symèônitischen Wagenstädte Israêls und überm östlichen Hermônbollwerke der bei Davids Flucht erwähnte Platz Maḥanîm (2. Samuel 15, 14 f. verglichen mit 4, 7) in der spätern Ortslage Agnadein beim Qalâth Gendal wiederbegegnet.[44])

Dass die «Sûnamîth» oder Sûnamitin der griechischen Uebersetzer dieselbe Erwählte des Königs bedeuten soll, die vorher in den «Garten der Bewässerung» gegangen war, ist klar. Nur aber beweist der davorstehende Artikel, dass das Wort nicht als ein Eigenname genommen werden kann. Hat nun immerhin das Onomasticon des Eusebios einen dem heutigen Qalâth Sany oder Schûny im Westen von Tiberias entsprechenden Ort Sanim in der Akrabattinê des Sebastê-(Schomrôn-)Gebietes gekannt; wir werden doch mit einer etwa dorther stammenden Sunamitin nicht vorwärts kommen, sondern uns die Bezeichnung unmittelbar aus ihrer Wurzel sicherer erklären, die uns im Hohen Liede selbst (7, 9) mit der Reduplication versehen im Worte «sansinîm» begegnet, welches die LXX durch «Höhe» übersetzen, somit vom arabischen «sanima» (hoch oder höckerig d. h. gipfelreich sein) ableiteten. Offenbar ist die Bezeichnung «Sûnamith» in demselben Sinne gewählt, wie Samareia nach Julius Africanus auch die Stadt der Gabinier hiess, augenscheinlich von dem «Berge Gabnunim» (dem gipfelreichen Berge), wie der Psalmdichter (68, 16) den bei Sychem gelegenen fetten Berg Gottes genannt hatte. Ob nun dieser Berg des Götzenbildes (ṣelem) einer der Ṣafedhügel oder die Hochwarte von Benîth (Sokchôth Benîth 2. Könige 17, 30 LXX) bezeichnen sollte, genug dass hier der Platz ist, von wo sich dem Beschauer das Hûleh- wie das Kinnerethbecken zugleich darbot, somit auch der andere Tummel- oder Tanzplatz der Lager in Sicht war, dessen das Onomasticon des Eusebios als vier Stunden von Scythopolis (Um-el-Qabûr) nach Neapolis (Sychem-Dhaharîeh bei Ṣafed) gelegenen Ortes gedacht wird, der also den Platz der heutigen

Batîḥah-Ebene bei der Mündung des Jordan in den Tiberiassee bezeichnet. Im «Becken der Rundung» hat bereits ein jüngerer griechischer Uebersetzer ein Becken der Hekatê oder der Mondgöttin gefunden. Und offenbar ist die Bezeichnung vom aramäisch-samaritischen «sahar» (umgeben, umkreisen) genommen, wovon im Aramäischen «sahrâ», im Arabischen «schahr» den Mond bedeutet. Da nun im Samaritischen «agan» (Becken) die Bedeutung «Zelt» hat (1. Mosis 18, 6. 24, 67. 5. Mosis 33, 18), dem Hebräer aber sowohl «jeraḥ» (Mond), als «ḥodesch» (Neumond) Masculina sind, so begegnet uns hier der Mond nicht sowohl als Königin des Himmels, sondern recht eigentlich als Deus Lunus und der See als Jarden-Jerîḥô (der Jordan, sein Mond) in schönem Bilde als sein Zelt. In seinem reisigen concaven Becken glänzt der Jordan selber wie ein Halbmond mitten in dem ihn umwallenden Bollwerke des Bergkranzes. Lässt aber die Sage von sieben Königen Jericho in der Art gegründet sein, dass jeder derselben eine Mauer gebaut hätte, so werden darunter die Vesten verstanden sein, welche zum Schutze des Palmenparkes (der Palmenstadt) auf dem ihn umsäumenden Bergkranz im Laufe der Zeit von den Efraimsherrschern errichtet wurden. Heisst nun der See schon zur Zeit der syrisch-griechischen Könige (1. Makkabäer 11, 67) und weiterhin bei den chaldäischen Bibelübersetzern «Genêsar», so bedarf es nicht einmal der sonst geläufigen Ableitung dieses Namens (Garten der Fürsten), da sich derselbe vielmehr als eine landläufige Verkürzung aus der in unserer Stelle des Hohen Liedes vorkommenden Bezeichnung «Agan sahr» in das griechische «Gansâr» zu erkennen gibt. Sowohl die Siebenziger-Uebersetzung «dem nicht Mischung gebricht», als der Bezug auf den «Gott, der da Mischung schafft» rechtfertigen sich dann aus der «Mischung des Klimas», womit wir bei Josêfos dem Tiberiasbecken das Lob gespendet finden, dass im Terrassenkranz des Sees alle Jahreszeiten zugleich vertreten seien.[45])

Als Schutzveste des Jordansees war die Stadt der ewigen Hügel des Josêfssegens die südliche Grenzburg des neuen Aithiopenreiches, der «Hügelzeuge» (Gal-âd) somit von Süden her der Anfang des Libanôn, des eigentlich so genannten westlichen Gebirgszuges nicht minder, wie der Schutz- und Trutzthurm desjenigen Libanôn (Antilibanôn), der im Angesicht von

Damaskos als Berg des Alten (Gebel-el-Scheikh) sein schneeweisses Haupt erhebt. Und so durfte die Sprecherin sich in Wahrheit rühmen, dass sie für den ihr verbündeten Libanônkönig ein Gegenstand des Verlangens sei.[46]) Fehlt es doch nicht an einer profetischen Bezeugung, dass sie zugleich ein Gegenstand des Neides für die eifersüchtige Schwester war, die bei den «Hüften des Nordens» (Jesaias 14, 13) auf den Siônshügeln des 'Angarrthales sass! Dass die Trunkenen von Efraim ihrer prächtigen Krone unter der Hut des Nimrôd-Enkels geraume Zeit sich erfreut haben müssen, deutet der Verfasser sowohl mit dem «Heurigen und Fernigen», als mit der Aufforderung an, aufs Feld zu gehen und in Dörfern zu lagern, somit in Gemächlichkeit den Segen des Schomrônlandes zu geniessen. Freilich soll man den Tag nicht vor dem Abend loben, und wenn die Jahwehprofeten der Hizqîahsippe der neuen Ordnung der Dinge auf dem gipfelreichen fetten Berge keinen langen Bestand zutrauten, so belehrt uns der Schlussgesang der Tharraqah-Dichtung, wie wenig das Ende dem hoffnungsvollen Anfange entsprach!

V. Die Schomrôn-Taube und der Habicht Assarhaddon.

Hinter dem «Heurigen und Fernigen» tritt offenbar eine Pause ein, und zwischen der vierten und fünften Abtheilung liegt ohne Frage mancher Sommer. Von der langdauernden Mühwaltung, für welche der Schomrôn-Segen zum Lohne geboten ward, erfahren wir Nichts. Ebensowenig erfahren wir durch ein biblisches oder sonstiges Geschichtszeugniss etwas von einem neuen Zuge Sanherîbs nach Cölesyrien. Bis zu dessen Tode (680) lag noch ein Jahrzehent, während dessen die Libanônslandschaft für den stolzen König von Assûr verloren blieb. Er musste sich seine Cedern und Cypressen von den Höhen des Taurus holen, bis er von der Hand seiner eignen Söhne in die Grube befördert wurde. Auch in der ersten Hälfte der Regierungszeit seines Nachfolgers Asordan (Asarhaddon) wird der Cedernkönig Tharraqah, unbehelligt durch die ohnmächtige Eifersucht des schlafenden Löwen Judah, in jährlicher Wechselfolge seinen Dreizack bei der Tochter Schomrôn eingestellt haben. Wann und durch welches Ereigniss die lange ruhige Friedenszeit seiner Doppelherrschaft einen Stoss erhielt, müssen

wir aus der Verknüpfung der sonsther zu ermittelnden Geschichtsereignisse nach Ḥizqîahs Tode herauszufinden suchen.

Unser Schlussgesang beginnt mit der uns bereits vertrauten Wendung, dass der Held von seiner Verbündeten wieder aufgesucht wird, um zu den Freuden der Minne zurückgeholt zu werden. Eine Kriegsunternehmung, dürfen wir vermuthen, hat ihn weggeführt. Aber nachdem jetzt wiederum die bei den «Hüften des Nordens» am Eingange zur hohlen Gasse Syriens sitzende Ṣiônssippe mit dem bekannten Kehrverse angeredet worden, wird diessmal die tadelnde Frage des Vorwurfes hinzugefügt: «Was regt und empört ihr euch mit Kriegsbereitschaft, die schlagfertig ist?» Und jetzt klingt in die Harfe der Sängerin gellend ein düsterer Missklang herein.

In einem dem Jesaiasbuche einverleibten Schriftstücke (Jesaias 28, 1 ff.) ruft ein Jûdahprofet im Namen Jahwehs sein Wehe! über die «prächtige Krone der Trunkenen (nach den LXX Gedungenen) Efraims», über die welke Blume der lieblichen Herrlichkeit, die da hoch überm fetten Thale (nach den LXX auf dem Gipfel des fetten Berges) der vom Weine Taumelnden» stehe. Die uns in diesem Profetenabschnitte begegnenden zweimaligen Anspielungen (Jesaias 28, 10. 13 «ṣav-leṣav») weisen auf das Gebot (ṣav) hin, womit in unserer vierten Dichtung (7, 5) der König in seiner Standrede seine Fürsorge für den schönen Hals der Tochter Efraim beurkundet hatte. Der Verfasser dieser profetischen Rede hat offenbar das «Lied der Lieder» gekannt. In ähnlicher Weise aber, wie es bei den Kapiteln 46—51 der Jeremiahs-Reden der Fall ist, sind auch bei der Zusammenstellung des ältern Jesaiasbuches die Kapitel 24—28 offenbar in eine falsche Reihenfolge gebracht worden. Beim Jeremiahbuche hat uns die griechische Bibel glücklicher Weise die richtige Reihenfolge bewahrt, die sich aus der Zeitfolge der geschichtlichen Ereignisse im Zeitalter Nabûchodonosors rechtfertigt. Ueber der Sammlung der Stücke des Jesaias I. (Kap. 1—39) hat leider kein ebenso günstiges Geschick gewaltet, dass die Richtigstellung an der Hand der griechischen Bibel möglich wäre. Schon der griechische Uebersetzer hat die gegenwärtige Kapitelordnung vor sich gehabt. Hinken hier die Schlusskapitel 36—39, worin nur 37, 21—35 eine Jesaias-Rede steht, als eine der Sammlung von späterer Hand beigefügte Geschichtserzählung

nach, so ist das eingeflochtene Profetenstück, als letztes wirklich von Jesaias (1, 1) herrührendes, vielmehr unmittelbar hinter die Strafrede über Tyrus (23, 1—18) als Schluss des Jesaiasbuches zu stellen. Der nächste, von einem andern Verfasser, einem jüngern Zeitgenossen Ḥizqîahs und seines Mitregenten und Nachfolgers Manassê herrührende Abschnitt (Kapitel 24—28) bezieht sich auf die Eroberung von Cölesyrien und Fönikien durch Sanḥerîbs Nachfolger Asordan, während in dem Abschnitte Kap. 29—33 zunächst auf den ägyptischen Psammetich, dann gleichfalls auf den assyrischen Asordan und endlich auf den ägyptischen Nechaô II. gezielt wird. Nur das 34ste und 35ste Kapitel mögen in die Zeit des chaldäischen Exils gewiesen werden.

Der Verfasser jenes Weherufes über die Krone der Trunkenen Efraims hat die Ereignisse, welche der Herrlichkeit auf dem Gipfel des fetten Berges ein Ende machten und den Hintergrund unseres Schlussgesanges bilden, bereits hinter sich liegen und kennt den Balladenkranz. Daher seine Drohung mit der «Wassermenge» und dem «losgelassenen Sturme», wodurch die «Krone des Uebermuthes» und der «geflochtene Kranz der Hoffnung» wiederum in den Staub geworfen und die stolze Jungfrau Israêl abermals von der Milch entwöhnt und von den Brüsten abgesetzt zum Gelächter ihrer eifersüchtigen Judahschwester geworden war. Die vom Wein und Rauschgetränken taumelnde Efraims-Menge, die den Bund mit dem Tode gemacht und mit der Unterwelt sich verschworen hatte (Jesaias 28, 15. 18 vergl. mit H. L. 8, 6), wollte ja nicht auf den Warnruf der Jahwehprofeten hören, der von Ṣiôn her zu ihnen drang; also mussten sie fühlen, was ihnen Jahweh durch seinen Knecht, den neuen Assyrerkönig, heraufbeschwor. Was diess war, mag uns neben Jesaias 24—26 auch Ḥabaqûq lehren, der uns mit seiner profetischen Schilderung ebenfalls die Herzkammern dieser Zeit des Asordanzuges nach Cölesyrien öffnet, auf welchen unsere Bibelauslegung bisher keine Fingerzeige zu entdecken vermocht hat, obwohl unter dem im hebräischen ʾEzrâbuche (4, 10) in den Städten Schomrôns vorkommneden «Asennafar» (? esch [Feuer, Flamme] — nâfir [Sieger] oder nafâreh [Beute]) offenbar (ʾEzra 4, 2) kein anderer als Asordan zu verstehen ist, der uns bei

Jesaias (37, 38 und 2. Könige 19, 37) als Nachfolger Sanherîbs genannt wird.

In der Schilderung des Verfassers von Jesaias 24—25 klingt der Ausdruck «mit Beute wird erbeutet das Land» (hibbôz thibbôz Jesaias 24, 3) so augenfällig an das nach unserer Texteslesung (H. L. 8, 7) sich findende «hibbôz jabôzû lô» (Beute machend erbeuten sie für ihn), dass es kaum noch des Hinblickes auf die Stelle Jesaias 26, 20 bedarf, um die Ueberzeugung zu gewinnen, dass dieser Verfasser die Tharraqah-Romanze gekannt hat. In der uns hier begegnenden Aufforderung «geh hin, mein Volk, in deine Zelle (ḥeder), schliesse deine Thüre (deleth) bei dir (baâdka) zu und verbirg dich ein klein wenig, bis der Zorn (zâm) vorüber ist!» liegt die höhnende Anspielung auf die Zelle (ḥeder) der krönenden Mutter (3, 4) auf die «daleth» (7, 6. 8, 9), auf das «baâd» im Kehrverse der angeblichen Galaâdziegen (4, 1. 3. 6, 6) und die Verkehrung des Zâm-Scepters unseres Aithiopen-Faraôh in den «Zorn» (zâm) des rechten Königs Jahweh mit Händen zu greifen. Geht sodann vom letzten Verse des 26sten zum ersten den 27sten Kapitels ohne Unterbrechung die Rede weiter fort, so wird (27, 1) der Träger des Faraônenscepters mit dem Embleme der Uräosschlange in seinen Schildern als die vom heiligen Schwerte Jahwehs zu treffende «flüchtige Schlange» mit demselben Worte (barah) bezeichnet, womit der Balladensänger seinen königlichen Helden zur Flucht aus dem Schomrôns-Weinberg auffordert. Und das sogleich folgende Lied vom begehrungswerthen Weinberg (Jesaias 27, 2 f.) lenkt ohnediess deutlich genug in die Efraims-Atmosphäre ein, auch wenn wir in den Worten (27, 3 LXX) «ich — feste Stadt, Stadt nôṣrah» keine Anspielung auf H. L. 8, 9. 10 anerkennen wollten. Die Andeutungen der vorausgegangenen Ereignisse werden uns darum auch in den Jesaias-Kapiteln 24—26 begegnen. Geworfelt hatte ja Jahweh (27, 12) vom Graben des Stromes bis zum Antheil Aegyptens (LXX Rinokûra) und ihr werdet einer nach dem andern aufgelesen, Söhne Israêls. Es kamen zurück, die ins Land Assûr verbannt gewesen und die im Lande Aegypten verstossen waren, um auf Jahwehs heiligem Berge anzubeten. Denn auf die Hohen wie auf die Höhen des Landes hatte es (24, 4. 21) der von den Hüften des Nordens heranrückende Assyrer abgesehen, den sich

Jahweh nach profetischer Anschauung zum Werkzeuge erwählt hatte. Den festen Städten mit Fürstenpalästen, der starken Stadt mächtiger Völker (25, 2) wird zu Leibe gerückt. Die «Rebe der Tyrannen» soll verderben, und ein fettes Mahl will Jahweh vor allen Völkern bei den zu beugenden Mauern der hohen Veste «auf diesem Berge» anrichten, bei welchem mit den Auslegern an Jerusalems Ṣiôn zu denken nicht der geringste Grund vorliegt. Denn über dieses Ereigniss ist man im Lande Judah so erfreut, dass man ein Loblied (26, 1 ff.) singt, worin auf den Jubel über die eigne feste Umwallung jener Erguss von Schadenfreude über die gebeugte Bewohnerschaft der mit Füssen getretenen Veste auf der Höhe folgt, wobei die obengedachten höhnischen Anspielungen mit unterlaufen.

In der Zeit also, da der Verfasser dieses dem Jesaiasbuche einverleibten profetischen Stückes lebte, lag das Hohe Lied bereits vor, das freilich Jesaias selbst, dessen Wirksamkeit (Jesaias 37, 21 – 35) nur kurze Zeit über Sanherîbs Abzug hinaus dauerte, nicht gekannt haben konnte. Bezieht sich nun aber die Jesaias-Rede über Tyrus (23, 1—18) auf die unmittelbar nach der Einnahme von Schomrôn durch Salmanassar begonnene Belagerung der Inselstadt;[47]) so gibt uns der Ausspruch, Tyrus solle 70 Jahre lang gleich der Zeit eines Königs oder wie ein Menschenalter vergessen, dann aber «wie das Lied der Buhlerin» sein (Jesaias 23, 15 f.), mancherlei zu denken auf. Die «vergessene Stadt-Hure», so heisst es weiter, solle die Cither nehmen und umherziehen, bass die Saiten rühren und viel singen, dass man ihrer wieder gedenke. Gerade so hat ja die Buhlerin Oholah, die Tochter Schomrôn verfahren, um wieder zur Königsherrlichkeit zu kommen! Und nach eben diesen 70 Jahren, fährt der Profet fort, werde Gott Tyrus wiederum heimsuchen und sie werde (nach dem hebräischen Text: zu ihrem Buhlerlohne kommen; dagegen nach den LXX:) in ihren frühern Stand wieder eingesetzt, um ein Emporium für alle Königreiche des Landes zu sein, nur aber mit der — für einen Jahwehprofeten sehr wichtigen — Veränderung, dass nunmehr ihr Handelserwerb nicht für sie selber, sondern für Jahweh aufgehäuft werden solle und für diejenigen, die vor Jahweh wandeln würden.

Buchstäblich genommen würden wir mit dem Ablaufe der 70 Jahre in die Regierungszeit Nabopolassars, des Vaters von

Nabûchodonosor, und in die Tage des Jûdahkönigs Josias geführt, desselben frommen Königs, von welchem uns die umfassenden Cultusreformen gemeldet werden, die sogar den einstmaligen Schomrôn-Bereich einbegriffen. Offenbar also ist es die Meinung jenes Verfassers, dass dann auch die benachbarte Kananäerfürstin am Meere ein gleiches Proselyten-Schicksal haben solle. Nach der offenbarungsgläubigen Bibelauslegung hätte der Profet als Organ des heiligen Geistes diese Wendung der Dinge 70 Jahre vorher schon vorausgesehen. Wer dagegen dem sechsten Sinne solche Kraft nicht zutraut, wird nur die Wahl haben, entweder das Stück vom 15—18ten Verse als einen später hinzugefügten Ergänzungsversuch von anderer Hand zu nehmen, oder aber den ganzen Ausspruch über Tyrus (23, 1—18) als eine profetische Rede anzusehen, die erst nach der durch die 70 Jahre bezeichneten Frist niedergeschrieben worden wäre und deren Verfasser an die allgemein bekannte Belagerung von Tyrus durch Salmanasser nur eben angeknüpft hätte, um eine damalige Abhängigkeit der Inselstadt vom Jûdahkönige Josias auszusprechen. In jedem Falle also würde die auf «das Lied der Buhlerin» bezügliche Stelle (23, 15—18) aus dem Mund eines im Zeitalter des Josias (um 620 v. Chr.) lebenden Jahwehprofeten als eine kaum zu verkennende Anspielung auf das «Lied der Lieder» zu gelten haben, dessen Text damals bereits als abgeschlossenes Schriftstück im Umlaufe war. Bezieht sich ferner die profetische Rede bei Jesaias 29, 1 ff. auf die Zeit des Psammetich (655—611 v. Chr.), so wird auch die Erwähnung des versiegelten Buches, das selbst ein schriftkundiger Mensch nicht verstehen möge, auf das Lied vom verschlossenen Garten und versiegelten Brunnen zielen, das demnach schon damals Vielen als ein schwer verständliches Räthsel erschienen wäre.

Auch Ḥabaqûq wird sichs gefallen lassen müssen, zur Tafel des Hohen Liedes als Zeuge des Gastmahles herbeigezogen zu werden, das Jahweh den Völkern auf dem Berg der Fetten von Efraim zu bereiten sich herbeigelassen hat. Denn die erstmalige Erwähnung der Chaldäer (Ḥabaqûq 1, 6 ff.) ist keineswegs der Art, dass wir damit in die Tage des Nabûchodonosor herabgeführt würden, als dieselben Chaldäer als geschlossene Macht auf der Bühne der Weltgeschichte standen. Ueber Babylon herrschte bereits Asordan, der Erste, der sich ein Söldnerheer geworben

hatte, und die Schilderung des Chaldäervolkes bei Ḥabaqûq sieht vielmehr gerade so aus, als ob wir dabei an die sogenannten «Skythen»-Horden zu denken hätten, die seit den Tagen Asordans Syrien und Palästina wie Heuschreckenschwärme der Art überzogen, die uns in unmittelbarer Verbindung mit feindlichen Heeren Joêl vorführte. Das Ḥabaqûqsbuch auf Nabùchodonosors Sieg über Faraôh Nechaô II. bei Karmeis zu beziehen, ist um so weniger Grund vorhanden, da weder Judah, noch Jerusalem, über welche doch durch jenes Ereigniss das Strafgericht hereingeführt werden sollte, bei Ḥabaqûq auch nur mit einer Sylbe erwähnt sind.

Auch Ḥabaqûq hat das Hohe Lied gekannt. Er konnte sich dem Banne des räthselhaften Denkmales aus der jüngstverflossenen Schomrônsgeschichte so wenig entziehen, dass er sein Wehrufslied über den nicht mit Namen genannten «Räuber und Beutemacher» (Tharraqah) mit fünf Wehestrophen (2, 5—20) geradeso gliederte, wie die Tharraqah-Dichtung in fünf Abschnitten sich zu einem Ganzen webt. Und wie hier der Beschwörungs-Kehrvers die einzelnen Stücke verbindet und zugleich auseinanderhält, so schliesst ähnlich bei Ḥabaqûq die erste und vierte Wehestrophe mit gleichem Refrain und laufen die dritte und fünfte in eine die Drohung begründende Verheissung aus. Und sonderbar genug! als ob schon damals das wunderliche Schriftstück für diejenigen, welche seinen geschichtlichen Bezug nicht kannten, ein versiegeltes Buch gewesen wäre, sehen wir den Profeten sein Wehrufslied (Ḥabaqûq 2, 5), mit den Worten eröffnen: «Soll man diess Alles in Bezug auf ihn als ein Gleichniss nehmen und als Räthselrede zur Erzählung von ihm», dem Beutemacher Tharraqah? «Und man wird sagen: Wehe dem, der sich füllt mit dem, was nicht sein ist, auf wie lange! und der da über sich schwer macht das Hundsband (LXX)! Denn plötzlich werden aufstehen, die ihn beissen, und deine Nachsteller werden wach werden, und du wirst ihnen zur Beute fallen! Weil du viele Völker geplündert hast, wird dich selber der ganze Ueberrest der Völker plündern, um des Menschenblutes und der Gottlosigkeit des Landes, um der Stadt und aller ihrer Bewohner willen!»

«Wehe dem, der schnöden Gewinnes habhaft wird für sein Haus, um sein Nest in die Höhe zu setzen, um sich heraus-

zuziehen aus dem Unheil! Berathen will ich mit Schmach dein Haus: du hast viele Völker vertilgt und deine Seele hat sich versündigt; ja der Stein aus der Mauer wird schreien und der Sparren aus dem Holze wird antworten!»

«Wehe dem, der eine Stadt mit Blute baut und eine Stätte mit Frevel gründet! Ist's nicht von Jahweh Ṣebaôth geordnet, dass Völker sich abmühen im Feuer und Menschenmassen um Eitles sich quälen? Ja, gefüllt wird das Land mit Erkenntniss der Herrlichkeit Jahwehs, wann Fluth es bedecken wird!»

«Wehe dem, der seinen Nächsten tränkt mit trüber Gluth und ihn trunken macht, damit er in ihre Höhlen blicken kann! Satt trink' auch du dich an Schande statt der Ehre; dein Herz kehre sich; es kreise wider dich der Becher der Rechten Jahwehs und Schandgespei komme über deine Herrlichkeit! Denn der Frevel des Libanon wird dich bedecken, das Elend der Thiere wird dich erschrecken, um des Menschenblutes und der Gottlosigkeit des Landes, um der Stadt und ihrer Bewohner willen!»

«Was nützt das Bildwerk? wozu bildeten sie es? Er bildete das Gussbild selber als Lügengebilde, weil der Bildner auf sein Gebilde vertraute, zu machen stumme Götzen! Wehe dem, der da spricht zum Holze: ermuntere dich, wach' auf! und zum Steine: erhebe dich! Auch das ist Einbildung; aus Gold und Silber ist es getrieben und kein lebendiger Odem ist darin. Aber Jahweh ist in seinem heiligen Tempel, es scheue sich vor ihm alle Welt!»

Die bronzenen Kalbsbilder im Libanon, der Cultus des Adonis und der übelberüchtigten Göttin am Jamûnysee, die Höhenhäuser und fönikischen Tempel auf den Terrassen des Gebirges, deren Trümmer unsere Reisenden auffanden, welch ein Gräuel für Jahweh und welche Aufforderung für seinen Profeten, dem Räuber und Beutemacher, damit das Strafgericht einzuheizen! Wie nun bereits der im Vorigen gedachte profetische Sprecher seinen Jahweh sich ins Geschirr werfen liess, um mit Hülfe eines neuen Kriegssturmes der Herrlichkeit auf dem Berge der fetten Schomrônskühe ein Ende zu machen; so lässt uns in seinem Gebetsliede Habaqûq (3, 1—19) mit der ganzen Bilderpracht einer von Anspielungen auf das Hohe Lied reich getränk-

ten Rede den Widerhall der im Vorigen (2, 3) für die kommende Zeit angekündigten Ereignisse entgegen treten.

«Aus Thaiman und als der Heilige vom Gebirge Faran wird Elôah kommen in dichten Schatten; seine Kraft wird die Himmel enthüllen, und von seinem Ruhme wird die Erde voll sein! Licht wird sein Glanz sein, in seinen Händen Hörner! In mächtige Liebe setzt er seine Kraft. Verderben geht vor seinem Angesicht her über die Ebenen, und zu seinen Füssen bebt die Erde! Er blickt auf, und Völker zerschmelzen, urzeitliche Berge bersten, ewige Hügel sinken ein. In Mühsal gewahr' ich Zelte der Aithiopen, es zittern selbst Zelte Madiams. Bist du mit Strömen entbrannt, Jahweh? Oder zeigt sich in Wassern dein Zorn? oder im Meer dein Heranstürmen? Auf Rossen schreitest du einher, und deine Reiterei ist Heil! Wider Scepter streckst du deinen Bogen; in Strömen spaltet sich die Erde. Völker gewahren dich und zittern; Platzregen von Wassern fährt einher, der Abgrund gab seine Stimme, die Höhe ihre Gesichte .... Zur Rettung deines Volkes zogst du aus, zur Lösung deines Gesalbten. An die Häupter der Gottlosen wirfst du den Tod, legst Fesseln an bis zum Hals. Im Aufstehen köpftest du die Häupter der Mächtigen ..., in's Meer lässest du deine Rosse gehen, dass sie viel Wasser verwirren. Meine Gebeine zittern, meine Haltung ist verwirrt. O dass ich doch ruhen könnte am Tage der Trübsal, hinaufsteigen zum Volke meiner Genossenschaft. Denn der Feigenbaum wird nicht blühen und am Rebstocke kein Gewächs sein; die Arbeit am Oelbaum fehlt, und die Saatfelder bringen keinen Ertrag. Der Herr Jahweh ist meine Kraft: er macht meine Füsse wie die der Hindinnen und lässt auf den Höhen mich daherschreiten zu siegen in meinem Gesange!»

Durch die Hand des Assyrerkönigs Asordan also hätte Jahweh das Alles in's Werk gesetzt, hätte die Trunkenen auf dem fetten Berge des Josêfssegens von Neuem heimgesucht und mit seinem «grossen, starken, heiligen Schwerte» die flüchtige Schlange fortgeschaft, die im Weinberge der Efraimskrone lungerte! Doch wie kommt der Bezug auf den Einbruch dieses assyrischen Söldnerkönigs in unsere Dichtung, die vom Namen Asordan oder Asennafar auch nicht die leiseste Spur zu enthalten scheint?

Wir begegnen ihm in ähnlicher Verhüllung, wie im Eingange der ersten Dichtung der Anspielung auf den Namen Tharraqah's selbst! Welchen Sinn nämlich das uns auch in andern assyrischen Königsnamen (Thiglath-fal-asar, Salmanaser) begegnende Wort «asar» (? Binder, Banner) haben möge, genug dass die andre Hälfte des Namens Asarḥadan, wie ihn die Bibel schreibt, uns auf die arabische Pluralform «ḥidân» von «ḥiddah» oder «ḥeddy» (Weihe, Falke) hinweist, wofür auch die Bezeichnung «bâz», in der Mehrzahl «buzâh» und «buzân» gebraucht wird. Diese entspricht der hebräischen Form «bûz», die uns in der Bibel geradezu als Personenname (1. Mosis 22. 21. Jeremiah 25, 23 f. Jôb 32, 2: der Bûzite Elîhû) und noch heute als Name der beim Ḥalehbecken wohnenden Boizîeh-Araber, sowie in dem in derselben Gegend gelegenen, zum Regierungsbezirke Ṣafed gehörigen Dorfe Bûzîeh begegnet.

Wie der Wind ist der Habicht da und seine handfesten Söldner geben, aufs Plündern gewiesen, den Weinberg verwüstenden Füchsen Nichts nach. Brandschatzung (aḥwah, Zacharja 11, 14 Brudergeld, arabisch khuweh) legt der assyrische Heuschreckenscharm dem Lande auf, wie solche noch heute die Beduinenhäuptlinge von den syrischen Dörfern erheben, die alljährlich von ihren Raubzügen heimgesucht werden.[48] Waren die Assyrer aus den Orontesthälern, von den «Hüften des Nordens» her, wo der Antilibanon die Okorûra-Nase dem Libanon entgegenstreckt, in die dort offene Löwengrube Cölesyriens (das Lîthany-Thal) eingefallen und hatten es auf die fönikischen Gaue abgesehen; so musste der Libanonskönig vor Allem seine Erblande zu retten suchen. Dorthin also wird uns der Eingang des Schlussgesanges führen. Mochte sich die Schomrônstochter noch über die Grösse der Gefahr täuschen und in die Hoffnung einwiegen, der königliche Streifzügler werde bald genug zum Myrthenhain der Schomrôns-Taube zurückzuholen sein: die Noth war drohender an den Mann gekommen! Er musste die Libanonsterrassen hinter sich lassen, Fönikien fiel dem Assyrer in die Hände, und das aufs Haupt geschlagene Paar musste sich nach der südlichen Grenzwarte überm Kinnerethsee unter die Flügel der Taubenmutter zu betten suchen. Noch aber bleibt bei der Ueberschwemmung des syrischen Landes mit dem ver-

wüstenden Heuschreckenheere das Bündniss der Schomrôns-Taube mit dem Libanôns-Aar aufrecht.

Wie sollte er undankbar ihrer müde geworden sein, da er bei den Cedern und Cypressen keine Stätte mehr hatte, da er sein Haupt hinlegen konnte? Wie hätte die Frage, was mit der Schwester-Braut, der Unglücksmutter, die das schwarze Loos gezogen, anzufangen sei am Tage des Verderbens, nur darauf hindeuten können, dass er ihrer lieber ledig geworden wäre, die ihm ja jetzt gerade eine letzte Zuflucht war? Nein! die Mutter der Mauer soll ihm, wenn nicht als Zauber-Thurm (tîrath-kaschef) wider das Weiterschreiten der Unglücksnacht, dann wohl als Mauerkrone gelten, im Hinblick auf das silberne Tanturhorn, welches als prächtig-stolzer Kopfaufsatz noch heute die Libanônsfrauen kennzeichnet. Wären die Worte an die heimgesuchte Schwester nur aus der Entsagungs-Stimmung des «fuimus Troes» gesprochen gewesen, so würde freilich bei der Lesung «ēm-dallath» der herabgekommenen Mutter (vergl. Jesaias 17, 4. 19, 6. Richter 6, 6) ein Cedernbrett in dem Sinne passend zugedacht erscheinen, wie der kyprische und darum wohl auch fönikische Sprachgebrauch das vom semitischen «arz» (Ceder) abzuleitende griechische Wort «arizos» als gleichbedeutend mit «Grab» nimmt. Indem aber der Verbündete seine Partnerin seinerseits aufgäbe, um sein Heil in der Flucht zu suchen, würde in den Schluss des Gedichtes ohne Noth ein Missklang kommen. Ohne Noth! Denn die Stadtkönigin selbst finden wir (8, 10) keineswegs gemeint, so kurzer Hand sich zu den Todten schreiben zu lassen. War ja doch ihr Schicksal ein günstigeres, als sie selber befürchten mochte, da sie Gnade vor den Augen des Eroberers fand! Mutter der Mauer war ihm die hochragende galiläische Bergveste, die durch ihre Lage zugleich von Süden und Nordosten (Damaskos) her den Schlüssel des Landes bildete. Darauf würde die «Mutter des Thores oder der Thüre» nach der nächstliegenden Bedeutung des Wortes zielen, wonach (Jeremiah 15, 7. Nahum 3, 13) von «Thoren (d. h. Zugängen) des Landes» die Rede ist. Nach der Bedeutung indessen, die das Wort «Thor» in der Bezeichnung «Proselyten des Thores» bei den Rabbinen hatte, welche die fremdländischen Beisassen darunter verstanden, würde mit der «Mutter des Thors» ganz richtig auf die Thatsache gezielt, dass der Libanônskönig

in regelmässiger Wiederkehr als zeitweiliger Gast auf der Kinnerethwarte seinen Hofhalt hatte. Der Enkel der Sabakönigin besass kein undankbares Gemüth und hatte seiner Verbündeten auch jetzt, da sein Tag bei ihr zur Rüste ging, etwas Besseres zugedacht, als ein Cedernbrett auf ihr Grab. Und wie viel auch die Siebenziger vor 2000 Jahren mit ihrer Uebersetzungsarbeit am Hohen Liede verschuldet haben mögen, sie geben uns gleichwohl hier einen beachtungswerthen Fingerzeig des richtigen Verständnisses, indem sie den Verfasser sagen lassen: «wir wollen eine Cederntafel über sie schreiben!» Sie nahmen das Zeitwort «nasûr» als Futurum, sei's von «jaṣar» oder vom arabisch-samaritischen «ṣûr», im Sinne vom künstlerischen Bilden und Dichten. Es steht nichts im Wege, statt der Cedertafel (lûḥ arz) mit der Lesung «lûḥ arēz oder arûz» überhaupt nur an eine starke oder dauernde Tafel oder nach dem Syrischen (arûz d. h. verheimlichen, arzâ d. h. Geheimniss) an eine «Tafel des Geheimnisses» zu denken. Würde mit letzterer auf «das versiegelte Buch» gezielt, so gälte es im andern Falle mit einer «Gedächtnisstafel» um ein *monumentum aere perennius*, das da bleibe für und für (Jesaias 30, 8). Hat doch auch Ḥabaqûq (2, 2) den Auftrag erhalten, sein profetisches Unglücksgesicht aufzuschreiben und auf eine Tafel einzugraben, damit es Jedermann lesen könne! So wäre ja solches Vorhaben des Sprechers in unserer Dichtung ganz im Sinne der Tochter Schomrôn gewesen, von welcher die Jahwehprofeten (Jesaias 57, 7 f.) wissen wollten, dass sie allerorten hinter Thür und Riegel ihr Gedächtniss aufzustellen liebte, und es wäre damit zugleich die Aufzeichnung des Liedes der Lieder selber ausgesprochen, das zum Gedächtnisse des Aithiopenkönigs und seiner Sûnamitin für die Nachwelt bestimmt war und das die Tochter Efraîm aus ihrer Verstörung wie ein Kleinod (oder als Gastgeschenk des Libanônkönigs?) bewahrte!

Der neue assyrische Eroberer, durch den Tharraqah zum Abschied gedrängt ward, ist mit dem Worte «Baâl-Hamôn» bezielt, welches schon die jüngern griechischen Uebersetzer als «Herrn der Menge» fassten. Es gilt dem Habicht selber, der mit seinen plündernden Söldnern auf den Plan getreten war, um demjenigen, der bisher als Herrscher im Lande geschaltet,[49] die Krone abzunehmen. Die Besitzerin des Israêl-Weinbergs

ihrerseits muss mit dem Ertrage desselben für die auferlegte Brandschatzung einstehen und der «König Salômôn» hat auch hier nur das Nachsehen, wenn anders der vorzugsweise in Cölesyrien zu Hause Gewesene wirklich jemals auf den Josêfsbergen einen Weinberg besessen hat.

Asordans Eroberung von Cölesyrien und Fönikien war die Veranlassung zum Untergange des Aithiopenreiches im Libanon und zur Verdrängung der «Söhne Kûsch» aus den Syrischen Gauen. Aber mit seinem Abzug aus Syrien war darum Tharraqah's Stern noch keineswegs im Untergang begriffen, wenn sich gleich (nach Jesaias 28, 15 ff. im masôrethischen Text) für ihn das Hochzeitsbett der Oholah-Schomrôn als zu kurz und die Decke zu eng erwiesen hatte. Woran ihn die nun wiederum dem Assyrer unterthane Partnerin schliesslich mit dem Kehrverse mahnt, das hat Tharraqah wahr gemacht. Zog er über die Berge des Balsamgartens vom Genêsarethsee südwärts ins Nilthal, so galt es dort, die Recken des Königs Nechaô I. zu stäupen. Statt fernerhin an Fönikiens anmuthsvollen Gestaden bei den Zwillingsbergen (Thaum Nîḥâ) das Licht des Tages in den Schoos des Vaters Poseidôn zur Ruhe sinken zu sehen, mochte er nunmehr das ewige Einerlei der schönsten Sonnenuntergänge hinter den libyschen Bergen und das Zauberlicht der ägyptischen Mondnächte kennen lernen. In der langgestreckten Nilthals-Oase, die der Vater Hapi dort zwischen der Doppelmauer des libyschen und arabischen Gebirgszuges geschaffen hat, gab's ja auch Palmen genug zu besteigen und schönere noch als am Jordansee, wo zuerst die Tharraqah-Balladen zu den einförmigen Klängen der Rebabah (Cither der Beduinen) gesungen worden sein mochten.

Nach der Ermordung des Königs Nechaô I. durch die Aithiopen musste sichs die Apispriesterschaft von Memphis gefallen lassen, nach dem 26. Jahre des Königs Tharraqah (666 v. Chr.) die damalige Geburt ihres mit dem Gotteszeichen bestirnten heiligen Ochsen zu datiren. Erst das Schwert Psammetiks, den die Manen des ermordeten Vaters nicht schlafen liessen, trieb (seit 665 v. Chr.) die 200,000 angeblich ägyptischen, richtig äthiopischen Krieger weiter aus dem Nilthale über dessen nubische Grenzmarke im Süden bei den Stromstürzen von Syene (Assûan) Nilaufwärts, um ins «Land der Ausgewanderten» die

Klänge ihrer fönikischen Muttersprache zu tragen, die uns als «Geez-Sprache» in der äthiopischen Bibel entgegentritt. Hatte schon während der Jahre seiner ägyptischen Herrschaft Tharraqah in der Mutterstadt der Sesurtasen- und Tuthmosen-Faraônen sein Gedächtniss hinterlassen, so eröffnete er mit dem am Berge Barkal gegründeten Tempel die äthiopische Kunst in Nubien, die seitdem dort den altägyptischen Bau- und Bildnerwerken nachblühte.

Das «unbekannte» Land Thepopa, welches uns die Darstellung der Tharraqah-Siege in den thebäischen Ruinen bei Medineth Habû nennt, mag als Schauplatz seiner syrischen Thaten gar wohl auf den «Ringkasten» (thuff, Ezechiel 28, 13) des buhlerischen Weibchens (n^{e}qebah) zielen, welches sich dem Nachfolger der Sabakönigin des Libanons in den Jahren seiner nun hinter ihm liegenden Jugend zum Ringstechen angetragen hatte. Oder wir dürfen im Hinblick auf die Paukenschlägerinnen (thefefôth, Psalm 68, 26) beim Namen Thepopa an das bei des «Libanos duftigem Bergwald» gelegene Land der fönikischen Kananäer denken (2. Mosis 15, 20. Richter 11, 34. Jeremiah 31, 4), um dabei jene «Buhllieder vom Libanon» im Auge zu haben, deren nach den Zeugnissen der Alten ganz Fönikien voll war.

Ob unser Held wirklich, seinem göttlichen Vorbilde Khunsû, dem Kriegsgotte, getreu seinen Dreizack bis zu den Säulen des Heraklês trug,[50] wie der Grieche Megasthenes wissen wollte, oder ob wir die Heraklessäulen Tharraqahs im Neu-Aithiopenlande bei den Katarakten des nubischen Nil zu suchen haben, wird hier nicht zu entscheiden sein. Wir wissen nur, dass nur noch bis in Psammetiks zweites Jahr (664 v. Chr.) die Herrschaft des ruhmgekrönten Kriegshelden dauerte, der in der Griechensage die Rolle eines zweiten Sesostris spielt.

So haben wir die Rolle zu lesen und zu verstehen versucht,[51] die uns mit der Maske des räthselhaften «Liedes der Lieder» überliefert worden. Wäre es uns gelungen, dasselbe mit nachfolgender Uebersetzung, die wortgetreu den Sinn der weiterhin folgenden veränderten Lesung des Grundtextes wiedergeben soll, in seine richtige Gleichung gestellt zu haben, so dürfte das Hohe Lied in dieser neuen Umrahmung auch wohl die Gefahr nicht scheuen, dass mit dem Verschwinden dessen,

was man bis dahin in der wunderlichen Dichtung fand — ein Liebesgedicht in der Bibel und nur ein solches — das Schriftstück einen guten Theil seines Reizes und damit zugleich den Stachel eingebüsst hätte, der so viele Jahrhunderte lang die stets erneuten Versuche hervortrieb, den Zauberbann zu lösen, der über dem Gedichte lag. Trägt nun aber die Flamme, die hier brennt, nicht mehr den Lilien- und Rosenschein, den ihr neuweltliche Empfindsamkeit geliehen hat; so wird doch das, was uns ein schriftkundiger Nafthalidichter des siebenten vorchristlichen Jahrhunderts ohne Verstiegenheit ins Nebelhafte, wie zugleich ohne ins Niedrige herabzusinken, noch immer farbenreich genug auf der Bildebene seiner Tafel vorgeführt hat, durch sein Verwachsensein mit biblisch-geschichtlichem Volksleben und durch die eingewebte Umschau im Bibellande selbst noch hinreichende Anziehungskraft für Solche besitzen, die sich gewöhnt haben, das Schriftthum der alten Hebräer ohne die himmelblaue Brille mit gesundem und frischem Blicke zu betrachten!

Tharraqah und die Sunamitin.

I.

Eine neue Morgenröthe für den Schomrôn-Hochsitz überm Kinnerethsee.

Hohes Lied will ich singen, auf dass Er mich wappne mit dem Zeug seiner Macht. Ja, meine Schönheit gängelt Dich im Rausche, zum Wohlgefallen Deiner Edlen, zumal gekrönt mit Gütern, damit «Herr des Grünen» Dein Name sei überm Fahnen-Platze der Kampfbahn meines Wohnsitzes. Hinter Dir her wollen wir der Spur Deiner Edeln folgen, ob mich der König heimführe. Wir wollen jubeln und uns männiglich Deiner Liebkosungen freuen, die vom losen Weine stammen!

Tummelplatz des Handels bin ich und begehrungswürdig, Sippschaft Jerusalems! in schwarzen Hütten wie Wonnezelte. Nicht soll verrathen mein Trauer-Stand, dass mich Jahweh von der Seite ansah, dass Söhne meiner Mutter wider mich entbrannt waren, dass Meni*) scheel sah auf meine Weinberge. Mein Weissager! den ich mir nicht scheel ansah, verkünde mir, ob stark meine Seele liebt, wie Er sich anlässt, wie Er bei meinem Erscheinen eingehend sich benimmt! Soll ich wie eine Fehlgehende sein, nach den Anzeichen Deiner Zauberkunst — oder nicht?

«Du sollst es dir erfahren, Schöne unter den Weibern. Geh' nur auf der Spur seiner weidenden Heerde deinem Anliegen nach bei den Zelten der Hirten! Zu meiner Erbeutung durch Wagen Faraôhs hab' ich dich mir ausersehen, meine Nachbarin! Schön stehen deine Wangen, die deinen Hals krönen beim Wirbel! Spendest du Gold, — beschafft wird dir mit (Zauber-) Stäben das Erwünschte!»

Bis zum König eingesetzt ist durch Thronfolge mein Erwählter, seinen Duft zu spenden, soll gebannt mein Willfähriger

*) Glücksgöttin (Tychê). Jesaias 65, 11.

mir zwischen den Brüsten ruhen! Aufsuchen will ich mir den Wohnsitz meines Verbündeten bei den Pflanzungen der Quelle meines Glückes. Siehe da! Fels zum Fussfassen! Gutes Anzeichen: vor deinen Augen (sind) Javanäer! Mein Verbündeter hat liebliche Spur finden lassen! Als Spur unsers grünenden Lagers begegnen uns als Häuser Cedern Gottes, als Mauern Cypressen! Ruhen will ich im Schatten des Haines, als Lilie der Thäler seines Zehntens, hin und her ziehend zwischen den Gründen — so weide ich richtig in deinem Apfelhain unter Bäumen deines Waldes, mein Unsteter! Zwischen den Bauherren gedeihlich mich ausbreitend lagere ich und sein Lohn ist süss für meinen Gaumen. Er soll mich ins Weinhaus führen, und Joche der Liebe werden geschirrt, sie liegen auf mir manneskräftig, stärken mich in den Hüften; denn vor Liebe krank bin ich. Seine Linke soll mein Haupt umwinden und seine Rechte mich umschlingen!

II.

Der Steifzügler auf den Bergen Baithêl und Bather.

Verschworen bin ich wider Euch, Sippschaft Jerusalems, mit Heerschaaren und Herrscher-Macht; wenn Ihr gährt und aufwiegelt, sogleich ist das Aufgebot schlagfertig!

Ruf meines Verbündeten! Sieh, er jauchzt auf; er kommt über die Berge springend; über die Hügel setzend denkt mein Verbündeter daran, ins Feld zu ziehen und die Mächtigen zu stäuben auf den Bergen Baithêl! Sieh, er glänzt hinter unserer Mauer stehend, schaut von den Lugplätzen herab, blickt durch die Lucken. Mein Verbündeter hebt an und spricht zu mir:

«Steh' auf, meine Nachbarin, meine Schöne, meine Taube! «Denn sieh, der Winter ist vergangen, der Regen hat sich auf- «und davongemacht. Blumen sind im Gefilde aufgegangen, die «Zeit des Beschneidens ist herbeigekommen, die Stimme der «Turtel wurde gehört in unserm Lande. Der Feigenbaum röthet «seine Frühfeigen, die Blüthen treibenden Weinstöcke geben «Geruch. Steh' auf, meine Nachbarin, meine Schöne, meine «Taube, und komm, du Taube mein! Geborgen unterm Felsen «beim Vorwerke zeige mir deine Züge und lass mich deine Stimme «hören. Denn deine Stimme ist süss und dein Lugplatz ist lieb-

«lich. Ergreift uns Besitz, ihr Füchse (Handfesten), die ihr her-«aufzieht wie Winzerschaaren — und der gelobte Weinberg ist «eingenommen!»

Mein Verbündeter ist mein und ich bin sein, der in Wechselfolgen waltet! Bis der Tag sich kühlt und die Schatten hinschwinden, zieh umher, geh aus, mein Verbündeter! Krieg zu führen und die Mächtigen zu stäuben auf den Bergen Bêther.

In nassen Lagern sucht' ich ihn, den meine Seele liebt, unter seinen Bogenschützen, doch ich fand ihn nicht. Ich rief nach ihm, aber er hörte mich nicht. Ich will mich aufmachen nach Nō und in der Stadt umherziehen auf den Märkten, und auf den Gassen will ich ihn suchen, den meine Seele liebt, bei seinen Bogenschützen; doch ich fand ihn nicht. Es fanden mich die (Leib-)Wächter, die im Gefecht ihn umgeben, den meine Seele liebt. Bei ihrem Ansichtigwerden — wie Morgenroth eil' ich an ihnen vorüber, bis ich fand, den meine Seele liebt. Ich hielt ihn fest und liess ihn nicht loss, bis ich ihn in das Haus meiner Mutter führte und in die Zelle meines Verfalles!

III.

Das Sanherîb-Schwert über den Verbündeten.

Verschworen bin ich wider Euch, Sippschaft Jerusalems, mit Heerschaaren und mit Herrscher-Macht; wenn ihr euch regt und empört, sogleich ist Aufgebot schlagfertig!

Was ist das, was da aufsteigt aus dem Gefilde wie Rauchsäulen als Gedüft von Myrrhen und Weihrauch aus allerlei Mischung des Würzbereiters? Siehe, sein Dreizack (Beutescepter), womit er Helden küret zu seinem Gefolge aus den Recken Israèls, Alle Schwertträger, kundig des Kampfes, Jeder sein Schwert an seiner Hüfte, das da Schrecken verbreitet in Nächten. Seine Krone war bereit gemacht, bis dass der König gewährt würde von den Berathern des Libanon, seinen Säulen (Pfeilern). Als Silberwerk glänzt sein Wagensitz, und das Purpurgewand schmiegt sich um seine Mitte, ein Geschenk von der Sippschaft Jerusalems. Geht heraus, ihr Töchter Ṣiôns, und seht nach dem König des Heils in der Krone, womit ihn seine Mutter krönte am Tage seiner Heimholung und am Tage der Freude seines Gelingens!

«Frei hat sich gemacht meine Nachbarin! Sieh, Vorbedeu-
«tung sind deine Blicke, die da bewältigen aus deinem Schick-
«salsschlag hervor. Dein Mannsvolk (ist) wie eine Schaar Reisi-
«ger, die vom Bundeshügel deiner Zinnen her sich zeigen, als
«eine Schaar von Lanzenträgern, die aus der Sicherniss herauf-
«steigen und allesammt Schrecken um sich her verbreiten, unter
«denen Keiner ist, der zum Garausmachen zurückbleibt! Setz'
«in Stand deine Marken und deine Aue, die begehrungswerth ist,
«dieweil der Segen deines Granatbaumes dich wieder voranbringt
«aus deinem Schicksalsschlage. Wie ein Trutzthurm ist dein
«Nacken, erbaut als ein Zinnenwall. Tausende von Tartschen
«hängen daran, lauter Schilde der Helden, die nacheinander
«deine Herrscher waren, nach Jahren der Fürsten, gleichgesellt
«in der Würde in wechselnder Folge schaltend.»

«Bis der Tag sich kühlt und die Schatten hinschwinden,
«will ich mich aufmachen nach dem Myrrhenberg und zum
«Weihrauchwalde. Ueber ganz Kefâ-Land walte ich und
«über die Wasserbrunnen des Hügellandes, die vom Libanon
«kommen. Völlig will ich den Libanon zum Gehorsam bringen.
«Komme du, meine Cypresse, zur Eröffnung der Treue vom
«Haupte des Sanîr und Ḥermôn, aus den Wohnungen der Löwen,
«von den Bergen der Pardel. Du hast uns das Herz ausgezogen,
«schmachtende Schwester, das Herz hast du uns ausgezogen mit
«der Besitznahme deiner Wasserbrunnen und mit dem Festhalten
«der Anken deiner Festungswerke. Wie schön zwar deine Brüste
«sind, meine schmachtende Schwester, wie viel besser deine
«Liebkosungen sind als Wein; und ob auch der Duft deiner
«Salben über alle Wohlgerüche geht: so träufeln doch umsonst
«deine Auen allen Honig, und vergebens lässt deine Zunge Milch
«fliessen! Ich geruhe die Auen des Weihrauchlandes dir zu-
«kommen zu lassen, damit wir das (Gebirgs-)Joch schützen.
«Verschwistern will ich dich dem Kriegsschauplatze und der
«Fahne der Ruhe. Dein Sendplatz ist der Fruchtgarten meines
«Granatenhaines, der mir jährlich hervorbringt köstliche Frucht.
«Aus den Dörfern des (Deines) Verweilens brich dir Narden aus
«und Krokos, Rohr und Gewürzstengel mit allen Bäumen des
«Weihrauches, Myrrhe und Aloë mit allen köstlichen Salben!»

Wasserbrunnen meines Gartens ist erschlossen, Wasser des Lebens und Rinnsale vom Libanôn! Erhebe dich, Nord, und

komme, Süd, und durchwehe meinen Garten, dass meine Wohlgerüche fliessen und mein Verbündeter zu seinem Garten gelange und dessen köstliche Frucht esse! Bei meinem Einzug will ich dich zum Genossen haben, wenn ich meine Myrrhe (zum Opfer) anzünde nebst meinen Wohlgerüchen! Ich geniesse meinen Hain nebst meinem Honig, ich trinke meinen Wein nebst meiner Milch. Esset, Nachbarn, trinkt und berauscht Euch!

Mein Verbündeter mag nicht schlafen. Im Daherschreiten ruft mein Verbündeter laut und dringend: «Hilf mir, ich will mit dem Geschick eine Lanze brechen! In der Niederlage bin ich verlassen, doch mein geschlagenes Haupt will ich erheben, und Nothruf der Niederlage heult. Plündern hab' ich mir lassen meine Rüstungen, wie soll ich sie rasch wieder beschaffen? Versprengen liess ich mir mein Fussvolk, wie soll ich's schnell wieder zusammenbringen? Setze du durch Botschaft in der Stille die hohle Gasse (Hohlsyrien) in Bewegung!» Da schwoll mir mein Herz. Ich stand auf, meinem Verbündeten zu helfen, und meine Hände bahnten den Weg und ich beschaffte die Zufuhr, die reichlich floss. Den Riegel öffnet' ich meinem Verbündeten, und mein Verbündeter machte Kehraus und stäubte die Männer der Schmach als Rächer mit seinen Bogenschützen.

Ich sucht' ihn, aber ich fand ihn nicht, ich rief ihm, aber er antwortete mir nicht. Es stiessen die Späher auf mich, die im Eifer umherstreifen; sie schlugen mich, sie bedrängten mich; mein Sommerkleid nahmen mir die Wächter der Mauern weg.

IV.

Die Krone Efraims unter Tharraqahs Hut.

Verschworen bin ich wider Euch, Sippschaft Jerusalems, mit Heerschaaren und Herrscher-Macht; wenn Ihr auf meinen Verbündeten gestossen seid, was habt Ihr ihm gemeldet, dass liebeskrank ich bin?

«Was hat dein Bundesgenosse vorm Bundesgenossen voraus? du Schöne unter den Weibern, was hat dein Bundesgenosse vorm Bundesgenossen voraus, dass du so uns beschwurst?»

Mein Verbündeter ist heitrer Sonnenschein. Verherrlicht von der Rebabah (Cither der Beduinen) ist sein Haupt, wie ein verborgenes Kleinod meiner Gesänge, und der Gepriesene ist

reichlich gesalbt mit Oel nach seinem Wohlgefallen. Wie Javanäer am Meeresgestade salbt er sich zum Faustkampf mit Salben der Ringer in Ueberfülle. Sein Vollbart sprosst üppig schwellend von köstlichem Balsam, der da träuft von Gewürzpflanzen seines Landes, die Jahr ein Jahr aus Geträufel von Myrrhen spenden, das ihm zu Handen geht. Goldringe sind die Felder in den Schilden seines Ruhmes, Elfenbein-Arbeit, besetzt mit Sapphiren seiner Bergklüfte. Marmorsäulen, festgegründet, sind seine Warte. Wie Libanon im Cedern-Dickicht steht er markig da! Da habt Ihr ihn ganz vor Euch stehen, meinen stolz gepriesenen Verbündeten, und dieser ist mein Genosse, Sippschaft Jerusalems!

«Wohin ist weggegangen dein Verbündeter, du Schöne unter den Weibern? Wohin hat sich gewandt dein Genosse, dass wir ihn mit dir suchen!»

Mein Verbündeter ist hinabgestiegen zu seinem Garten, um in Schaalen aufzufangen den Balsam. Um geweidet zu werden in meinem Garten zur Nachlese im Wechselspiele gehöre ich meinem Verbündeten und mein Verbündeter mir!

«Wohlgefallen habend an wechselseitiger Vertragserfüllung «gesell' ich mich zu dir in Gnaden! Uns verlangt, dem Herren-«rechte gemäss, nach der, die da reisig ist, wie Heerschaaren. «Wende deine Blicke ab, die bepfeilt sind, um mich zu entflam-«men. Dein Mannsvolk (ist) wie eine Schaar Reisiger, die vom «Bundeshügel deiner Zinnen her sich zeigen, als eine Schaar von «Lanzenträgern, die aus der Sicherniss heraufsteigen und alle-«sammt Schrecken um sich verbreiten, unter denen Keiner ist, «der zum Garausmachen zurückbleibt! Setz' in Stand deine Mar-«ken und deine Aue, die begehrenswerth ist, dieweil der Segen «des Granatbaumes dich emporbringt aus deinem Schicksals-«schlag heraus. Freue dich, Umlärmte, des Königsthurmes! Sind «stattlich auch die Buhlen und mannbare Jungfrauen zahllos: «Eine doch ist meine Taube; Eine, sie ist zur Mutter erwählt, «sie mir zur Gebärerin bestimmt!»

Die (königliche) Sippschaft lässt sich sehen; Buhlen preisen seine Hoheit und jauchzen: Girre doch, die hervorlugt als Bereitgehaltene! Schüret mit Reiben die Gluth, die da stark ist wie ein Haufen Fackeln!

Zum bewässerten Garten stieg ich hinab, zu sehen nach dem Gewächs des Thales, zu erkunden, ob der Weinstock

sprosst, ob die Granaten aufgeblüht sind, damit im Wechsel- mit meinem Genossen ich erfahre in meiner Seele, dass meine Hüften der Reitplatz Aminadab sind.

«Kehr um, kehr um, du Ragende! Kehr um, kehr um, dass «wir in Ruhe deinen Anblick haben, du Ragende, auf dem Tanz- «platze der Lager! Wie schön sind Schritte der Schaaren, die «freiwillig heraufgelenkt werden über die Wellenhügel deiner «Hüften! Wie ein mächtig Bollwerk von Ammans (Schöpfer-) «Hand aufgeführt, hegt dich der Rahmen des Mondes, meines «göttlichen, der das Wetter deines Beckens braut, — als ein Wall «meines Segentheiles verwahrt im Wechsel aufeinanderfolgender «Herrscher, wie Zinnen der Fürsten, der Träger der Würde. Als «Ehrenpflicht will ich dir auferlegen, empor zu bringen deine «Segensquellen mit Umsicht. Weil du so gar lieblich bist, will ich «dich zum Pfande nehmen als Thurm des Libanôn, der im An- «gesicht von Damasqos dein Haupt hütet. Vor deinen Augen «umgiebt dir ein Umkreis von Aufstiegen das Haupt gleich einem «Netze, das streifenweis durchwebt ist mit Rinnsalen. Wie «schön bist du und wie lieblich zum Buhlen hast du, Tochter der «Lust, dich da gegründet! Gleichst einer Palme und deine Brüste «den Datteltrauben, meine Buhle! Ich will die Palme besteigen «und ihre Zweige fassen, und deine Brüste sollen Rebenlauben «sein und der Odem deiner Nase wie Aepfel(-Duft) und dein Gau- «men wie der Edelwein, der hinabgeht als mein Heiltrank zu mei- «nem Wohlsein, über die Lippen der Schlafenden schleichend!»

Ich gehöre meinem Verbündeten und bin das Ziel seines Verlangens. Komm, mein Verbündeter, lass uns aufs Feld gehen, lass uns ländlich wohnen! In der Frühe wollen wir nach den Weinbergen aufbrechen, wollen sehen, ob die Rebe blüht, ob die Knospe aufbricht, die Granaten funkeln, dass sie vom Lager meines Genossen her für seine standhafte Mühe den Duft geben. Und vor unserer Thüre sind allerlei köstliche Früchte; Heuriges und Ferniges, mein Verbündeter, hab' ich für dich behalten!

V.

Die Taube Schomrôn und der Habicht Asarḥaddan.

Wer bleibt als Geleitsherr mir aus, der die Brüste meiner Mutter saugte? Ich werde dich draussen finden! Laufen will

ich wie ein Kameel, das da jammert über dein Fernsein. Aufgreifen werd' ich dich und dich bringen in das Haus meiner Mutter; du sollst mich kennen lehren deine Werbung, im Rausche dich durchwürzen zu lassen mit dem Most meiner Granate. Seine Linke soll mein Haupt umwinden und seine Rechte mich umfassen! *Verschworen bin ich wider Euch, Sippschaft Jerusalems, mit Herrscher-Macht: was regt und empört ihr Euch mit Aufgebot, das schlagfertig ist?*

Wer ist's, die da heraufsteigt, vom Kriegsgeschicke getroffen, gestützt auf ihren Verbündeten? Bestürzt ist sie, das Haar gerauft und besinnungslos aus dem Kampf getragen.

«Zusammengeschmolzen ist dein Gebiet, Mutter des (Unglücks-)Kelches! Was für ein starkes Pfand entbietest du mir?»

Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm! Denn stark, wie der Tod, begehr' ich zu schützen den Thron, und hitzig mich beeifernd hab' ich entflammt die Brandfackel. Auch viele Wasser werden nicht auslöschen das Bündniss, noch mögen Ströme die Treue wegschwemmen!

Als Sieger mit aller Macht seines Hauses kommt, wie der Wind, der Habicht. Sie plündern ihm (Brudergeld) Brandschatzung mit Erpressung, aber mein Herrscher achtet nicht auf den Tobenden. «Lass uns für unsere Verbrüderung sorgen an dem Tage, da dem Verderben anheimfällt die Mutter der Mauer? Gebaut war sie ragend als ein Silberschloss und als Mutter des Eingangs. Eine Denktafel wollen wir über sie gründen!»

Ich will sie in Sicherheit bringen aus meiner Verstörung wie ein Kleinod, seitdem ich in seinen Augen wie eine zum Lebewohl Geleitete war. (Mein) Weinberg war's gewesen! Zur Deckung ward er durch den Herrn der Menge mitsammt dem Winzer den Hütern meines Gebietes übergeben, auf dass er mit seiner Frucht tausend Silberlinge einbringe. Mein Edler, der mir vordem der Führer (Traute) war, brütet auf seine Rache, dieweil er den Wächtern mit seinem Nachwuchs haftbar ist, der ruhig in den Gärten der Verbündeten sitzt. Achtet auf mich und macht Euch frei! Hör' auf mich und flieh, mein Bundesgenosse! Denk' darauf, ins Feld zu ziehen und die Starken zu stäuben auf den Bergen der Wohlgerüche!*)

*) Nach anderer Lesart: der Klüfte.

Quellen-Nachweisungen und Commentar

zum hergestellten

ursprünglichen Texte des Hohen Liedes.

Vorbemerkung.

Da die zur genauen Wiedergabe arabischer Ortsnamen in Syrien unumgänglich gewordene Umschreibung des semitischen Alphabets durch lateinische Buchstaben mit Beihülfe von Punkten und Accenten auch für die Umschreibung ganzer Texte vollständig ausreicht; so ist im Folgenden auch das Hebräische mit lateinischem Alphabet und zur Erleichterung des Ueberblickes der nach unserer Lesung sich ergebende Text des H. L. auch mit heutiger Interpunktion versehen worden. Indem sich dabei die Buchstaben **b, d, l, j, î, m, n, r, w** (v) und **û** von selbst, so sind die übrigen nach folgender Regel wiedergegeben. Nämlich: **ā** (langes **a**) bedeutet das hebräische A l e f und ist so auch in solchen Fällen bezeichnet, wo die masôrethische Lesung den Vokalbuchstaben mit dem folgenden Vokale zusammenschmelzen lässt. **g** = Gimel; **gh** = das arabische Ghain; **h** = Heh; **z** = Zajin (angeblich Sajin); **ḥ** = Ḥeth (angeblich Cheth); **kh** = das arabische Khah (ch); **t** = Tet; **k** = Kaf; **s** = Samech und Sin; **f** = Pheh; **ṣ** = Ṣade (angeblich Zade); **q** = Qof; **sch** = Schin; **th** = Thav. Um die verwirrende Verdoppelung des **sch** zu vermeiden, ist dafür **śś** gewählt. Die mit Spiritus lenis versehenen Vokale (**a̓, e̓, i̓, o̓, u̓**) bezeichnen das hebräische A i n. Die Halbvokale sind durch kleine Buchstaben über der Zeile ausgedrückt (z. B. b^{e}samîm), das lange **e** durch **ē**, das lange **o** und **u** durch **ô** und **û**; wo dagegen **ō** vorkommt, ist Alef als Vokalbuchstabe zu verstehen. Der Artikel ist zur Vereinfachung des Textes o h n e die Verdoppelung des folgenden Buchstabens durch **ha-**, **he-**, **hu-**, **ho-** ausgedrückt. Die mit stummem **e** ausgesprochenen Praepositionen und Conjunctionen treten als **l-**, **k-**, **b-**, **mi-** oder **mē-** auf.

Quellen-Nachweisungen und Commentar

zum hergestellten ursprünglichen Texte des Hohen Liedes.

---

1. (Zu Seite 8.) Für die Geschichte der Auslegung des Hohen Liedes dient der «Elenchus interpretum cantici» bei Rosenmüller, Scholia in Vetus Testamentum, P. IX Vol. II (1830) p. 280—301, und die Uebersicht Umbreit's in Herzog's Realencyclopädie, Bd. VI, S. 206—220.

2. (Zu S. 13.) Albrecht, das Hohelied in der Bibel. Eine Sammlung von hebräischen Liebesliedern, in deutsche Reime übersetzt und erläutert. Ulm, 1858.

3. (Zu S. 15.) Repertorium für biblische und morgenländische Literatur. Bd. XVII (1785) S. 122 f. Magnus, kritische Bearbeitung und Erklärung des Hohen Liedes. 1842.

4. (Zu S. 16.) Paulus' Memorabilien. Bd. II (1792) S. 178 ff.

5. (Zu S. 21.) Ewald, das Hohelied Salomo's übersetzt, mit Anmerkungen. 1826. Vergl. Umbreit, in den Theologischen Studien und Kritiken, Bd. I, 141—167.

6. (Zu S. 22.) Umbreit, das Lied der Lieder, das älteste und schönste aus dem Morgenlande, neu übersetzt und erklärt. (1820) 1828.

7. (Zu S. 22.) H. Schletter, in den Blättern für literarische Unterhaltung. 1853. Nr. 22, S. 505 ff. Blau, der Unschuld Kampf und Sieg. Ein exegetisch-kritischer Versuch über das Hohe Lied. 1842.

8. (Zu S. 26.) Ewald, Geschichte des Volkes Israel. (3. Aufl.) 1866. Bd. III, S. 493 ff.

9. (Zu S. 28.) Hitzig, das Hohe Lied erklärt. (Kurzgefasstes exegetisches Handbuch zum A. T., 16. Lieferung (1855) und Grenzboten, November 1865.

10. (Zu S. 38.) Josêfos, Alterthümer XIII, 4, 1 ff. Justini Historiae 35, 1 ff. Eusebii Chronicon, ed. Aucher, I p. 349. (Geddân) Von Eden nach Golgatha, II, 1 S. 334 ff.

11. (Zu S. 42.) Hug, das Hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung. 1813. Desselben Schutzschrift für seine Deutung des Hohen Liedes. 1815.

12. (Zu S. 46.) Den Nachweis der ursprünglichen Sitze der biblischen Kûschiten (Aithiopen) im Libanon hat der Verfasser geliefert in dem Werke Von Eden nach Golgatha, Bd. I. 63—95 und 273 ff., wozu die Noten Bd. II, 56 ff. 101 ff. gehören. Ebendaselbst, im Filisterkapitel, bettet sich die Taube von Asqalôn (Giscala) in der Ebene von El-Gisch, Bd. II, 1, S. 387 ff. und II, 2, S. 266. Ueber die thalmudische Behauptung, dass die Samariter die Schekînah (göttliche Gegenwart) unter dem Bilde einer Taube vorgestellt hätten und im Garizîm-Tempel das Bild einer Taube gefunden worden sei, wäre Juynboll, Chronicon Samaritanorum (1848) p. 345 f. zu vergleichen. Ueber die palästinensischen Tauben: Thomson, the land and the book p. 271. Die Identität der galiläischen Bergstadt Ṣafed (Ṣefath, Sewass) mit der altbiblischen Schomrôn (Samareia, Sebastê) findet der Leser dargethan Bd. II, 1, S. 265 ff. 326 ff. 457 ff., wozu die Noten II, 2, S. 257 ff. 285 ff. gehören. Dass die heutigen mittelpalästinensischen Plätze Asbastê und Nablûs mit den biblischen Plätzen von Samareia und Sychem nichts zu schaffen haben, ergibt sich weiterhin aus dem im letzten Abschnitte des Werkes gelieferten Nachweis der altbiblischen Stammgrenzen, die nicht über die geographische Breitelage der Merg-ibn-'Âmir und des Scheriâth-el-Mandhûr-Gebietes hinausgingen.

13. (Zu S. 48.) Der zugleich vom Zusammenhange der Erörterungen über das altbiblische Gebiet des Stammes Judah beim Stromgebiete des Leontes-Lîthâny (Löwenstromes) getragene und gestützte Nachweis von der Lage Jerusalems im 'Angarr-Thale von Cölesyrien findet sich: Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 1, S. 442 ff. 481 ff. II, 2, S. 271 ff. 285—300.

I. Eine neue Morgenröthe für die gefallene Tochter Schomrôn.

14. (Zu S. 51.) Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 63—95 und 273—277.

15. (Zu S. 51.) Lepsius, das Königsbuch der Aegypter, Tafel 47 Nr. 632 A.

16. (Zu S. 52.) Die Hebräer als «proles Aethiopica» (bei Tacitus, Historiae 5, 12) rechtfertigen diesen Anspruch durch den Nachweis der Stammgebiete Assêr und Zabûlôn im fönikischen Libanôn: Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 2, S. 276–285.

17. (Zu S. 53.) Kefâ-Land (Fönikien) Brugsch, geographische Inschriften, Bd. II, 87 f. Lepsius, Denkmäler, Bd. III, 63ª. Lepsius, das Dekret von Kanopus. (1866) Zeile 9 und 17. (Bkfeia) Robinson, Palästina, III, 945 f. 949. Ritter's Erdkunde, Bd. XVII, 44. 87. 93.

18. (Zu S. 53.) Ritter, a. a. O. XVII, 108. 111. 581. 678 f. 704 f.

19. (Zu S. 54.) Siehe Van de Velde's Karte von Palästina. 1866.

20. (Zu S. 54.) Robinson, Palästina III, 948. 952. 954. Ritter's Erdkunde, Bd. XVII, 513. 558. 569 ff.

21. (Zu S. 54.) Robinson, a. a. O. 944. 952. Ritter, a. a. O. 116. 698. 700. 715.

22. (Zu S. 55.) Robinson, neuere biblische Forschungen (1857) S. 785 f. Petermann, Reisen im Orient I, 338. Ritter, a. a. O. 559 f. 567. Der Cypressengau des oberen Faraônenreiches: Von Eden nach Golgatha, II, 2, S. 206—208.

23. (Zu S. 56.) Ritter's Erdkunde, Bd. XVII, 82. 316 ff. 698. 700. 715. Schulz-Zimmermann, Zur Karte von Galiläa (1861) S. 36.

24. (Zu S. 57.) Erster Gesang: H. L. I, 1—II, 6.

Eingang. (1, 1—4): Schîr ha-schîrîm aschēr l-schelmah jiśśaqēnî mi-n^{e}schîqath fîhû. Kî tôbî m^{e}daddēka m^{e}jajjēn l-rê^{a}ḥ sch^{e}manêka mukal tôbîm, schem^{e}nath waraq sch^{e}meka ål kēn ålamôth ahabôk mischkanî. Aḥarêka (l-rê^{a}ḥ sch^{e}manêka) narûṣ, h^{a}-hebîanî ha-melek ḥ^{a}daraiv, nagîlah w-nismaḥ ha-bak nazkîr ha-dadêka mi-jaîn mêscharîm. *Lied der Lieder will ich singen, auf dass er mich wappne mit dem Zeug seiner Macht. Ja, meine Schönheit gängelt*

dich im Rausche, zum Wohlgefallen deiner Edeln, zumal gekrönt mit Gütern, dass «Herr des Grünen» dein Name sei überm Fahnenplatze der Kampfbahn meines Wohnsitzes. Hinter dir her wollen wir (der Spur deiner Edeln) folgen, ob mich der König heimführe. Wir wollen jubeln und uns freuen beim Falkenschlage manneskräftig deiner Liebkosungen, die vom losen Weine stammen. Die Ueberschrift als den Anfang des Schriftstückes selbst zu nehmen, kann nicht beanstandet werden. Wie ähnlich im Schoschanimpsalme 45, 2 dem Lobe des Königs (3—8) ein kurzer Eingang vorausgeht; so legt hier der nach Verhältniss längere das Thema und die Absicht des Sanges in ähnlicher Weise dar, wie es im Gesange vom vielgewanderten Odysseus und vom Zorne des Peleiaden Achilleus geschieht. Das Wort aschēr als verkürzte 1. Person des Futurums statt aschîr zu nehmen, sind wir durch die Stellen Ezechiel 39, 7. Hosea 11, 4. Job 23, 11 und 5. Mosis 2, 25 berechtigt, wo die verkürzte Form des Futurums auch in der 1. Person vorkommt, somit die Meinung widerlegt wird, als ob die Verkürzung nur bei der 2. und 3. Person statthaft wäre. Dass aber der Accusativ ohne «eth» voransteht, kommt auch Psalm 144, 9 (schîr ḥadaschah aschîrah) und in andern Verbindungen öfter vor, z. B. (ḥasᵉdê Jahweh aschîrah) Psalm 89, 1. Indessen muss die Buchstabengruppe «aschr» nicht einmal nothwendig als Verkürzung für aschîr genommen werden, da ēschar als 1. Person Futuri Qal von jaschar, oder oschēr als dieselbe von aschar sachlich keinen Unterschied machen würde, indem der Hebräer «richten» oder «ordnen» gar wohl von der Abfassung eines Gedichts sagen konnte. Mit der angeblich dem «Salomoh» geltenden Buchstabengruppe verknüpft sich der Anfang des Gedichtes mit dem folgenden Futurum als einem Conjunctiv oder Optativ. Als zusammengesetzte Conjunction l-schelmah gelesen, ist das Wort, wie Jona 1, 7 und 12 b-schelmi und b-scheli in der Bedeutung «um dessen willen» (propterea quod, secundum id quod) zu verstehen, wofür sonst auch die Wendung k-fî ascher lamah oder ėqeb ascher lamah vorkommt, unserm «dafür dass» entsprechend. Wenn nun die im hebräischen Text folgenden Worte jiśśaqênî min-nᵉschîqôth (nᵉschîqath) fîhû von den LXX durch «er küsse mich mit Küssen seines Mundes» wiedergegeben wurden, so ist diess nur Eine von mehreren mög-

lichen Lesungen der Buchstabengruppe, je nachdem man die beiden Stichworte mit s oder mit **sch** liesst und entweder an nasaq oder nasaq oder schaqah dabei denkt. Statt «er küsse mich» oder «er tränke mich» (jaschqēnî) kann jiśśaqênî ebensogut übersetzt werden «er rüste mich», worauf dann neschîqah soviel als nescheq (Rüstzeug) wäre. Auch die Iṣḥaq's-Wurzel ṣaḥaq oder saḥaq kommt 1. Mosis 26, 8. 2. Samuel 2, 14 gleichermassen von verliebtem Scherz, wie von kriegerischem Spiele vor, nur aber dürfte es kaum möglich sein, diesen Doppelsinn des Liebes- und Kriegsspieles in deutscher Uebersetzung wiederzugeben.

Der Uebergang aus der zweiten in die dritte Person oder umgekehrt kommt bei biblischen Dichtern und Profeten so häufig vor, dass uns die nunmehr folgende directe Anrede an den Bezielten nicht befremden kann. Sie ist mit demselben kî eingeleitet, womit im Mirjamliede (2. Mosis 15, 1) nach den Worten «ich will preisen den Herrn» das Thema des Preisliedes vorgeführt und auch sonst (Rûth 1, 10. Josua 2, 24. 1. Samuel 10, 19) der Anfang einer wörtlichen Rede bezeichnet wird. Mag es durch unser «Ja!» passend ausgedrückt werden. Mit tôbî (mein Gutes, mein Vorzug, meine Schönheit) sucht die Sprecherin die vorausgegangene Aufforderung zu begründen. Ziehen wir nämlich, statt tôbîm als Mehrzahl zu nehmen, den Schlussbuchstaben zu dadêk, so haben wir entweder m^{e}daddêka oder madedêka als ein mit dem Suffixum der 2. Person versehenes Participium Piel oder Hifil vom chaldäischen diddah mit der Bedeutung «langsam führen oder gängeln». Gleichviel dann, ob wir weiterhin mijjain (aus Wein) lesen, oder m^{e}jajēn als eine von jain gebildete Form des Participium Piel fassen und nach Ḥabaqûq 2, 5 (katoinomenos oder katoinûmenos LXX) durch «berauscht» erklären wollen; so bleibt in beiden Fällen der Sinn derselbe, und das Folgende würde sich nach der masôrethischen Lesung der Worte mit der Bedeutung anschliessen: *beim Geruch deiner guten Salben.* Da jedoch die LXX vor tôbîm noch die Buchstaben mkl in ihrem Texte lasen, die sie als mi-kol (vor allen) übersetzen; so wird rê^{a}ḥ nach samaritischem Sprachgebrauche (Genesis 49, 6. Exodos 15, 19) im Sinne von «Wohlgefallen» und das folgende sch^{e}manîm mit der Bedeutung «die Fetten» d. h. «die Edeln» oder (Richter 3, 29 LXX)

«die Krieger» zu nehmen und zu übersetzen sein: *zum Wohlgefallen deiner Edeln (Krieger)*. Die Gruppe mkl als mukal (statt mûkal) gelesen, ist Participium Hofal von kalal, bedeutet nach syrischem Sprachgebrauche «gekrönt» und gibt auf tôbî bezogen mit dem folgenden Genitive tôbîm verbunden (vergl. Ezechiel 28, 12: k^{e}lîl jofî) und durch «gekrönt mit Gütern» übersetzt zugleich eine passende Anspielung auf den «unter seinen Brüdern gekrönten» Josef im Jåqôbssegen.

Die grammatischen Schwierigkeiten, wie das folgende thûraq als 3. Person Feminini des Futuri Hofal mit den sonst nur als Masculina vorkommenden Worten schem (Name) oder schemen (Salbe) zu verbinden wäre, fallen weg mit der Lesung schemenath waraq (als arabisch-äthiopische Form für das hebräische jaraq), wodurch der Sinn entsteht: *damit Loos (Antheil) des Grünen dein Name sei.* Eine ähnliche Wendung begegnet uns Jeremiah 13, 25 (m^{e}nath middaik). Als Chiddher, der ewig Grüne, wird aber der Bewusste, dem das Lied gilt, um so bedeutsamer bezeichnet, als darin zugleich ein Bezug auf den in Jugendschönheit prangenden Adonis liegt, der das vom frischen Regen (wirqeh) blühende Land bezeichnet. Und was etwa Gezwungenes in der Ausdrucksweise liegen mag, wird hinlänglich dadurch aufgewogen, dass es der Nafthalitischen Camöne gerade galt, sogleich im Eingange des Preisliedes einen nicht misszuverstehenden Fingerzeig auf den Helden desselben durch Anspielung auf den Namen Tharraqah zu geben. Würde indessen wegen des hier zu ergänzenden «sei» eine Participialform willkommener sein, so hindert uns nichts, munath (statt mûnath) als Participium Hofal von nûth mit der Bedeutung des arabischen natha oder nathâ (natsa, natsâ) als «schwellend oder aufschiessend von Grünem» mit dem Bezug auf die Jugendfrische zu verstehen.

Wie ål-ken auch 1. Mosis 40, 13. 41, 13. Jesaias 33, 23 die Bedeutung «am Platze» hat, so wird das damit verbundene ålamôth, in der dem arabischen Sprachgebrauche entlehnten Bedeutung von «Fahnen» (ålâmâth) oder auch in der Bedeutung von «Heimlichkeiten» (Psalm 9, 1. 46, 1. 48, 15 LXX) genommen, zugleich einen Nebenbezug auf die Mannbarkeit der Jugend enthalten und somit den doppelsinnigen Tummelplatz oder die Kampfbahn bezeichnen. Denn ein sonst nicht vorkommen-

des Wort ahabôk wird nicht zu beanstanden sein, da das Hohe Lied noch andere nur hier vorkommende Wörter aufzuweisen hat. Vom Infinitiv Nifal hibbôk eines Zeitwortes bûk oder bakak ist das Wort durch vorgeschlagenes «a» ebenso gebildet, wie 2. Mosis 9, 9 abâbûôth, und vereinigt in der Bedeutung «Tummelplatz» nicht bloss den doppelten Bezug des arabischen bâk und bakak auf das Festgedränge und die geschlechtliche Vermischung (woher auch der Name Baâl-bek), sondern erhält auch am arabischen «habakeh» eine Stütze, das einen weichen Boden bezeichnet, worin man einsinkt, gerade wie der Grieche mit «leimôn» (Wiesenfeld) zugleich die weibliche Schaam bezeichnet.

Das von den LXX durch «Brüste» übersetzte daddîm wird stets (Ezechiel 16, 8. 23, 3. 8. 17. 21. Sprüche 5, 19. 7, 18) nur vom Wollustspiele gebraucht und wird darum, da ohnediess vom Manne gesagt an unserer Stelle die «Brüste» keinen Sinn haben, auf das arabische «dadd» (Spiel) zurückzuführen und von den die Begattung einleitenden oder begleitenden Liebkosungen zu verstehen sein. Das «Nachlaufen» gilt zunächst den «Fetten» (Stattlichen) im Gefolge des Königs, als leichtverständliche Hinweisung auf den Weg, der einzuschlagen sei, um dem Könige selbst beizukommen, dessen Gewinnung als Heimführung der Stimmführerin der Sippschaft selber zu Statten kommt. Da das die Selbstermunterung bezeichnende «He paragogicum» beim folgenden nagîlah hinreicht, so wird das von den Masôrethen zu nismaḥ gezogene «h» vielmehr mit dem folgenden «bak» zu verbinden und ha-bak, wie das arabische «bûkâ» vom Geschlechtsgenusse zu gelten haben. Als eine nach der Form «zakûr» gebildete samaritische Form für das gewöhnliche Participium Nifal «nizkār» ist nazkîr mit ha-bak in ähnlicher Weise verbunden, wie 2. Mosis 34, 19 «miqneh nizkār» (männliches Kind). Ueberdiess wäre es gestattet, «ha-bak nazkîr» (der männliche Sperber) auf den Horossperber zu beziehen, der uns auf Tarraqah's Fahne und auch sonst häufig genug auf den Denkmälern des Nilthales als «Horus successor» oder Vertreter der legitimen Nachfolge begegnet. Nehmen wir dann das von den Masôrethen zu «nazkîr» gezogene Heh vielmehr zum folgenden «daddêka», so haben wir die Wahl, entweder ha-daddêka als «deine Liebesspiele (Liebkosungen)» zu fassen

oder aber hēdadêka als «dein Jubelgeschrei» (vom arabischen «hadda») zu nehmen. Wird nun dieses Wort «hêdad» ebensowohl von der Winzerlust, wie vom Kampfrufe der Krieger (Jesaias 16, 9 f. Jeremiah 25, 30. 48, 32. 51, 14) gebraucht, so ist die Aufrichtigkeit des Jubels durch die Herkunft aus dem Weinrausche hinlänglich beglaubigt, um uns aus der Vergleichung mit der gleichen Phrase 7, 2 den Fingerzeig zu geben, dass das nachfolgende mêscharîm nicht, nach dem Vorgange der LXX und der Masôrethen, sinn- und zusammenhanglos mit «ahēbuka» zu verbinden, sondern auf den Wein zu beziehen. Nehmen wir nämlich «mèscharîm» als ein in samaritischer Weise vollgeschriebenes Participium Hifil statt «maschrîm» oder «masrîm» und denken an das uns auch in «sarêmôth» (Asarêmôth, Jeremiah 31, 40 und 1. Makkabäer 4, 15 wenigstens als Variante) begegnende arabische «scharama» (schneiden, spalten); so haben wir im «jain mèsarîm» nur einen andern Ausdruck für den «jain bôgēd» (Ḥabaqûq 2, 5), d. h. den geil oder bockig machenden Wein.

Sind wir mit der Erklärung der Worte «ha-bak nazkîr» durch «Mannesumarmung» (vergl. die «Mannsbilder» oder «Bilder der Gräuel» Ezechiel 7, 20. 8, 10. 16, 17, denen geopfert wurde und mit denen die Jerusalemstöchter Hurerei trieben) sprachlich gerechtfertigt, so drängt sich daneben noch ein Bezug auf, welcher für den Zusammenhang unserer Eingangsverse bedeutsam genug erscheint. Die Nafthalitische Camöne hatte mit «Menath waraq» auf den Königssohn Tharraqah gezielt, mit den «Fahnen» auf dessen Banner angespielt. Ueber dem Banner des Aethiopenkönigs, das uns die Denkmäler des Nilthales (vergl. Note 15) überliefert haben, begegnet uns aber als Emblem jener Hôros-Sperber, der in den altägyptischen Königs- und Götterdarstellungen so häufig vorkommt und dessen hieroglyphische Bezeichnung durch «bak» sicher steht. Es ist der für die Gemsenjagd noch heutzutage von den syrischen Araberstämmen abgerichtete Edelfalke (tair-el-ḥurr), dessen Bild auf ägyptischen Denkmälern nebenher auch auf Fahnen sich findet und bei der hieroglyphischen Bezeichnung des ostjordanischen Gazellengaues der Gazelle geradeso im Nacken sitzt, wie er uns auf den Bauresten der osthauranischen Khirbeth-el-Ṣafâh oder Khirbeth-el-Beidhâ (weissen Ruine) begegnet. Gilt nun den

Aegyptologen der Horossperber zugleich als Sinnbild der «legitimen Thronfolge», wie es im Turiner Königspapyrus auftritt; so hat uns die griechische Uebersetzung der Rosette-Inschrift den Schlüssel zum Verständnisse des Sperber-Sinnbildes überliefert, indem sie den über dem hieroglyphischen Zeichen der goldnen Rose der Faraôninnen thronenden Sperber durch «hyperteros antikeimenôn» (dem Widerpart überlegen) wiedergaben.*) Indem wir diesen gemeinverständlichen Bezug des auf seine Beute, die Gazelle, stürzenden Falken (bak) zugleich mit der Anspielung auf den Horos-Sperber des königlichen Banners festhalten, dachten wir dieses Verhältniss durch die Worte «beim Falkenschlage« in der Uebersetzung anzudeuten.

Die Heldin und der Wahrsager. (1, 5—11): Ahabôk s^{e}ḥôrah anî w-nâwah, b^{e}nôth Jerûschalêm, b-oholê Qêdar k-j^{e}rîjôth schalemah. Al-thêrênî schânî scheḥarḥôreth, sche-ś^{e}zafathnî ha-schêm, sche-b^{e}nê immî niḥ^{a}rû-bî, sche-m^{e}nî notêrah eth-ha-karmai. M^{e}kurmî, schelî lô natarthî, haggîd h^{a}-laisch ahabah nafschî, aik (êk) hithraèh, aik (êk) hithrabêṣ ba-ṣoharî m^{e}schallêm, h^{e}-ehjeh k-åttijah ål-ådarê ḥabêrêka, im lô! Thêdêî lak, ha-jafah ba-naschîm, ṣêî-lak b-iqbê ha-ṣônô rêî eth-g^{e}dijôthaik ål-mischk^{e}nôth ha-rôîm! L-schasothî b-rikbê farôh dimmîthîk, råjathî! Nâwû lḥajaîk kathûrîm ṣawārêk ba-ḥ^{a}rûzîm. Thôrî zahab, nêesah lak im naqaddôth ha-kaschef (kasaf)! *Tummelplatz des Handels bin ich und begehrenswerth, Sippschaft Jerûsalems, in schwarzen Hütten wie Wonnezelte. Nicht soll verrathen mein Trauer-Stand, dass mich Jahweh von der Seite ansah, dass Söhne meiner Mutter wider mich entbrannt waren, dass Meni (Tychê) scheel sah auf meine Weinberge. Mein Edler (Geehrter), den ich mir nicht scheel ansah, verkünde mir, ob stark meine Seele liebt, wie Er sich anlässt, wie er bei meinem Erscheinen sich eingehend benimmt! Soll ich sein, wie eine Fehlgehende nach den Anzeichen deiner Zauber-*

*) Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 2, S. 165. 169. 171. 176. 196. Seetzen's Reisen, Bd. I, 310. Wetzstein, Ḥaurânreise, S. 62—64. Bunsen, Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte, Bd. I, 655 f. taf. II, Nr. 189 ff.

kunst, oder nicht? «Du sollst es dir erfahren, Schöne unter den Weibern: Geh nur auf der Spur seiner weidenden Heerde deinem Anliegen nach, bei den Zelten der Hirten! Zu meiner Erbeutung durch Wagen Faraòhs hab ich dich mir ausersehen, meine Nachbarin! Schön stehen deine Wangen, die deinen Hals krönen beim Wirbel! Spendest du Gold: beschafft wird dir mit Stäben das Erwünschte!»

Wird das bereits oben erklärte «ahabôk» vom vorausgehenden «mêscharîm» getrennt und zum Folgenden gezogen, so nennt sich die Sprecherin ahabôk sch^{e}ḥorah. Diess könnte *früh gesuchter Tummelplatz* bedeuten und wäre im Hinblick auf den bereits durch den Stammvater Jâqôb geheiligten Platz der galiläischen Schomrônveste eine passende Bezeichnung. Es liegt indessen keine Nöthigung vor, mit den Masôrethen «sch^{e}ḥôrah» zu lesen. «S^{e}ḥorah (s^{e}ḥôrah)» vielmehr würde nach biblischem Sprachgebrauche (Ezechiel 27, 15. Jesaias 45, 14) Emporium oder Handelsplatz bedeuten, als welcher uns die zwischen Damaskos und der am ägyptischen Meere gelegenen Hafenstadt Ptolemais hochragende Bergstadt Schomrôn bereits zur Zeit des Reiches Israêl begegnet. Statt eines Tummelplatzes des Handels und Wandels erhalten wir dagegen nach dem arabischen «sakhira» einen (? von den Jahwehprofeten Jerusalems) verlachten oder verspotteten, oder nach dem arabischen «saḥara» einen getäuschten und betrogenen, oder endlich nach dem syrischen «saḥar» einem befestigten Tummelplatz, der auch in jenen beiden ersten Fällen immerhin «nâwah» (begehrt oder begehrungswerth, als Participium Nifal von «awah») heissen konnte. Wären aber die Worte wirklich an die «Töchter Jerusalems» gerichtet, so würde diess unbedenklich auf die damaligen Dörfer oder zerstreuten Ansiedlungen von Jûdahgenossen im galiläischen Schomrônsgebiete bezogen werden dürfen. Indem wir die von zwei Handschriften dargebotene und auch vom Graecus Venetus vorausgesetzte Lesung b-oholê (statt k-oholê) Qêdar aufnehmen, werden sich diese, im Hinblick auf die assyrische Drangsal und Zerstörung der Stadt, als schwarze oder Trauer-Zelte (vergl. Psalm 35, 14. 38, 8. 42, 10 «qadar» von der Trauer gebraucht) durch den Bezug auf das folgende «meinen Trauer-Stand» rechtfertigen, während sich das «begehrungswerth» auf die j^{e}rîjôth sch^{e}lemah bezieht,

aus welchen «Zelte Salomohs» zu machen kein Grund vorliegt. «Zelte Schelemah» können, wenn wir von einem Bezuge auf die galiläische Selâmeh-Ebene, den alten Sêlôm-Platz*) absehen wollen, Zelte der Unversehrtheit (unversehrte Zelte) oder auch «Zelte des Wiederersatzes» (schilummah) bedeuten und damit eben auf den Tummelplatz des Handels und Wandels zielen.

In keinem Falle kann jedoch der Verfasser des Gedichtes «Töchter oder Dörfer Jerusalems» im Auge gehabt haben, wenn im Nachfolgenden gesagt würde: «seht mich nicht an!» Denn statt al-thiraunî (thirûnî) müsste dann auf alle Fälle die weibliche Form thirēnah stehen. Aber nicht einmal die männliche Form thiraunî (thirûnî) steht im Texte, wo vielmehr das û erst durch die Masôrethen ergänzt ist und nur thirēnî vorliegt, was sich als die mit dem Suffixum versehene dritte weibliche Person eines Futurums im Singular zu erkennen gibt. Dazu ist aber unbedingt ein anderes Subject, als der weibliche Plural «benôth Jeruschalêm» zu suchen, und dieses Subject kann nur das folgende schânî sein, dessen Sprachgeschlecht durch sch^{e}ḥarḥoreth als weiblich bezeichnet wird. Das arabische «schân» bedeutet «Sache, Verhältniss, Zustand», und zur Uebersetzung von schânî durch *mein Zustand* würde das Psalm 38, 11 LXX in der Bedeutung «verwirrt» vorkommende «sch^{e}ḥarḥoreth» passen. Nach den LXX bedeutet das hebräische «sāôn» Jesaias 9, 4 nicht «Schuh», sondern «Gewand», was in übertragenem Sinne jenem «Zustand» entsprechend wäre. Da nun das «schwarze Gewand» auf den Trauer-Zustand geht, so geben dafür auch Psalm 40, 3 und Jeremiah 46, 18 die LXX mit der Uebersetzung von «schāôn» durch «Elend» einen weitern Anhalt. Was soll denn aber der Trauer-Zustand nicht verrathen (th^{e}rēnî oder thērēnî, als Futurum Piel oder Hifil, eigentlich «sehen lassen» d. h. zu erkennen geben oder anzeigen)? Nach der gewöhnlichen Erklärung der nächsten Wortgruppe: «dass mich die Sonne von der Seite ansah». Bedeutet nun freilich in der Gruppe schesch^{e}zafathnî das erste **sch** soviel als «ascher» (dass); so würde daraus noch nicht unbedingt folgen, dass das zweite **sch** mit zur Wurzel des Zeitwortes gehörte. «Schēzafah» liesse sich

*) Vergl. den Nachweis in dem Werke Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 1, S. 295 ff. und 2, S. 251 f.

als samaritisch-chaldäische Schafelform von «zafaf» (s. v. a. zûf), welche mit der Bedeutung des arabischen «zaffa» (heimschicken), von Jahweh gesagt, der profetischen Anschauung von der Ehe zwischen Jahweh und seinem Volke entsprechen würde. (Vergl. Jeremias 3, 8. Jesaias 50, 1.) Geschah nun die Entlassung der abtrünnigen Tochter Israêl durch Jahweh darum, weil sie sich stets mit andern Buhlen eingelassen hatte; so wäre der Gebrauch dieses Wortes um so passender, als im Arabischen «zaffa» zugleich von der Heimführung der Braut zu ihrem Gatten gebraucht wird. Würde nun unsere Stelle bei der Entlassung aus dem Verbande mit Jahweh zugleich auf die «Buhlschaft» zielen, mit deren Einfädelung sich die Heldin des Liedes wieder flott zu machen sucht; so dürfen wir nur die Sonne (ha-schemesch) aus dem Spiele lassen und den Schluss-Buchstaben als Wiederholung des vorausgegangenen «sche» (dass) zum Folgenden ziehen; so tritt uns mit h a - s c h e m (der Name) die den Samaritern geläufige Bezeichnung für Jahweh (die auch 3. Mosis 24, 11. 5. Mosis 28, 55 vorkommt) entgegen. Obgleich nun nicht feststeht, dass «schem» ebenso wie «schemesch» auch weiblich construirt wurde, ja der Bezug auf Jahweh die Masculinarform des Zeitwortes unbedingt zu fordern scheint; so würde sich die Femininalform «sch^{e}zafathnî» mit der Uebersetzung «mich von der Seite ansah» trotzdem durch die Erwägung rechtfertigen lassen, dass «schem» die sichtbar gegenwärtige Machterweisung des auf seine Ehre eifersüchtigen Jahweh ausdrücken soll, also die Bedeutung des rabbinischen «sch^{e}kînah» hat und desshalb weiblich construirt ist. Oder wir geben das «von der Seite ansehen» auf und lesen «schazfêthni» als syrisch-samaritische Schafel-(Hifil-)Form mit der vom arabischen «zaffatha» entlehnten, etwas derbern Bedeutung «*er hat mich gepicht oder mit Pech bestrichen*», so würde selbst die burschikose Wendung des Sinnes «*er hat mich ins Pech (d .h. Unglück) gebracht*» nicht ohne Weiteres abzuweisen sein. Bezieht sich dann die weitere Bemerkung «*dass Söhne meiner Mutter über (wider) mich entbrannt waren*» (vergl. Hosea 10, 14) auf die dem Untergange von Schomrôn vorausgegangenen Bürgerkriege; so wird dagegen mit der Wendung «dass Meni (die Glücksgöttin) scheel auf meine Weinberge sah» der Uebergang zur beabsichtigten Rehabilitation eingeleitet. Die Tychê (Jesaias 65, 11 und auch wohl

Micha 7, 12 «Meni Aschûr») muss wieder gewonnen werden! Die Uebersetzung von «notērah eth» durch «*scheelsehen auf*» rechtfertigt sich aus den Stellen Jeremiah 3, 5 f. Naḥum 1, 2. 3. Mosis 19, 18. Psalm 103, 9, wo «natar» gerade im Gegensatze von «schamar» (hüten) die Bedeutung von «zürnen oder (Jemanden etwas) nachtragen» hat, somit auf das arabische «naṭara» (scharf ansehen, scheel blicken) hinweist, wonach «naṭûr und naṭâreh» vom bösen Blicke (Dämonenblick, åin-el-ginn) gebraucht wird.

Mit ha-karmi (mein Weinberg) und ha-karmai (meine Weinberge) schliesst die Sprecherin den ihr Vorhaben rechtfertigenden Blick auf ihre Situation, um nunmehr vom Orakelmanne zu erkunden, wie es mit ihren Aussichten auf Erfolg stehe. Als Participium Pual hat «m^{e}kuram» die Bedeutung des arabischen «mukram, makram, makramy» (Geehrter oder Hochangesehener), wie das Wort in der Polyglotte Exodus 14, 4 dem hebräischen «kabēd» entspricht. Ein solcher «kabēd» oder Gewichtiger, nicht aber die Leber, die bei der Rhabdomantie (Stabweissagung) Nichts zu schaffen hat, ist ohne Frage auch Ezechiel 21, 21 verstanden, und auf ihn soll hier als auf die gewichtige Person des Rhabdomantis selbst geschaut werden. Daneben bleibt die Möglichkeit offen, den Schluss der vorausgegangenen Rede mit «ha-karmê maker (meker)» (*die Weinberge des Verkaufs*, d. h. die an fremde Bewohner veräusserten Weinberge) zu machen und die folgende Periode mit «meischalî (meisalî) lō natarthî» zu beginnen. Dann wäre «meischalî» oder «mîschalî» ein wie «mîschar, mîsak» und andere im Samaritischen häufige Wortformen gebildetes Participium oder Verbaladjectivum nach dem arabischen «wasala» (lieben, fromm sein) durch «mein Frommer» zu übersetzen. Dagegen als «meisalî (mîsalî)» gelesen, würde es nach dem arabischen «waschala» (träufeln) den Träufler, d. h. Profeten (Micha 2, 6. 11. Ezechiel 21, 2. 7. Amos 7, 16. 5. Mosis 32, 2) bedeuten, von welchem sie ihren Spruch (maschal) erwartet. Sachlich macht diess keinen Unterschied, da auch unter dem «Geehrten oder Gewichtigen» kein anderer zu verstehen ist. Nur dass wir statt schelî lō natarthi (den ich mir nicht scheel angesehen d. h. verachtet habe) bei der Lesung meischalî (meisalî) einen «Nicht-Scheelseher» (lō-notereth, wie «qoheleth» gebildet) erhalten,

in ähnlicher Bezeichnung, wie uns bei Hosea 1, 6. 9 die Namen «Lōruḥammah» und «Lō-åmmi» und 2. Samuel 9, 4 f. 17, 27 eine Ortschaft Lō-dabar begegnen. Die Bezeichnung wäre um so glücklicher gewählt, als bei der Aussprache «Lû-notereth» nach arabischem Sprachgebrauche den Sinn wäre: «O wenn doch Schauer oder Physiognomiker» (noterah) du wärest! worauf es die nachfolgende Aufforderung gerade abgesehen hat. Wie es Hoseas 4, 12 der «Stab» bei der Rhabdomantie ist, der da anzeigt (jaggîd), so hier der Rhabdomantis als «m^{e}kurram» oder «meisal» (meischal) selbst. Des paragogischen Heh hinter dem Imperativ «haggîd» bedarf es nicht; es gehört zum Folgenden als Zeichen der indirecten Frage (wie 1. Mosis 18. 21. 27, 21. 43, 6) und übersetzt sich durch «ob», dem am Schlusse «im lō» (oder nicht) entspricht. Laisch (eigentlich: Löwe) ist hier das arabische «alîs» (stark, herzhaft) und als Adverbium gebraucht. Auch das paragogische Heh im Worte «aikah» bedürfen wir nicht, da schon aik (êk) nicht sowohl «wo», als vielmehr «wie» bedeutet. Zum Folgenden gezogen gibt dieses Heh den beiden Zeitwörtern die Hithpaelformen «hithrȯēh» und «hithrebēṣ» (dieses als volle Schreibung für das gewöhnliche «hithrebīṣ», welche Lesart sogar zwei Handschriften ausdrücklich darbieten). Sie will erfahren, wie Er, den sie im Sinne hat, sich weidet oder gefällt (Sprüche 22, 24. 13, 20. 15, 14. 28, 7. 29, 3) und sich lagert, d. h. sich benimmt (gerirt), nicht «ba-ṣoharâim» (im Mittag), sondern (indem wir das m zum Folgenden ziehen) b-ṣoharî, nach arabischer Bedeutung von «ṣahr» im Sinne von *bei meiner Annäherung oder Anknüpfung*, also kurz: *bei meinem Auftreten oder Erscheinen.* Daran schliesst sich das Participium Piel m^{e}schalēm als Entgegenkommender oder auf meine Absichten Eingehender. Denn das mit der Buchstabengruppe verbundene Heh gehört als Fragezeichen zum Folgenden: H^{e}ehjeh (soll ich sein) wie eine åtijah ål-ȇdrê ḥabēreka, oder nicht? Damit schliesst die Rede der Sprecherin an ihren Orakelmann. Das masôrethische «ȯtjah» würde nach einem der jüngern griechischen Uebersetzer eine «Umherirrende» oder «Irregehende» bezeichnen, also die Uebersetzung «Fehlgehende» rechtfertigen, auf welche wir ausdrücklich im Angesicht der Thatsache geführt werden, dass im Samaritischen häufig Ḥet (ḥ) und Ain (å) mit einander verwechselt und eins für das andere

gebraucht werden. Ist dann «åtjeh» dem Samariter vielmehr eine «ḥatijeh», d. h. eine Fehlgehende, die nicht findet, was sie sucht (Sprüche 8, 35 f.), so bedeutet im Aethiopischen «ḥata» geradezu «nicht finden». Ja wir dürften dann sogar, da es des vergleichenden **k** nicht bedarf, «kåtjeh» als Ein Wort lesen und haben dann «kaåt» in der Bedeutung des arabischen «kaḥata» (fehlen, ausbleiben) mit dem gleichen Sinne. Nach dem arabischen «ʾidâr» (eingedrücktes Zeichen) würden wir mit «ʾêdrê» (Zeichen) deutlich auf diejenige Art der Weissagung hingewiesen, um die es sich hier handelte. Es ist die bei allen alten Völkern und auch bei den Hebräern (Hoseas 4, 12 bei den Samaritern und Ezechiel 21, 21 beim König von Babel vor Jerusalem, auch wohl bei Zacharjah 11, 7 «Stab Sanft» und «Stab Wehe») geläufige Rhabdomantie verstanden, wobei (Tacitus Germania 10) abgehauene und in Reiser zerschnittene Stäbchen, die mit Zeichen (als Kerbhölzer) versehen und durcheinander geworfen wurden, um zu sehen, ob sie rechts (wie Ezechiel 21, 21) oder links oder rückwärts fielen. «Ḥeber» wird dann nicht in dem (5. Mosis 18, 11. Jesaias 47, 9. 12) gewöhnlichen Sinne von «Beschwörungen», sondern nach dem arabischen «ḥabara» (zeichnen, mit Kennzeichen versehen) und «ḥabr, ḥabâr» (Zeichen, Spur) oder im Sinne des arabischen «khabara» (wissen, erforschen, anzeigen) als gleichbedeutend mit «khubrah» Kenntniss einer Sache) oder «khabar» (Anzeichen) zu fassen sein. Wird nun aber bei dieser Auffassung der Worte erst mit dem Redeschlusse «oder nicht?» wiederum die Hoffnungsmöglichkeit in die andere Wagschale gelegt; so wird es für den Sinn der Stelle keinen Unterschied machen, wenn von der ihren Orakelmann Befragenden umgekehrt zuerst die Hoffnung des Erfolgs betont würde und die Täuschungsmöglichkeit hinterher hinkte. Wird nämlich «åtah» in der gewöhnlichen Bedeutung «decken» genommen, so würde «ʾůtjah» (ůtjah) als eine «Gedeckte» in dem auch nach unserm Sprachgebrauche geläufigen Sinne einer in Betreff des Erfolges Gesicherten zu gelten haben, wie ähnlich bei Ezechiel 21, 15 «mᵉůttah» vom erfolgsichern Schwert gebraucht ist. Auf den gleichen Sinn führt auch das arabische «åtâ» oder «åtta» (siegen und beschenken) und «åtwa», welches von dem leicht und sicher den Pfeil schnellenden Bogen gesagt wird.

Mit «thēdêî» beginnt der Jidônî (Wahrsager, eigentlich der erfahren lässt, 3. Mosis 19, 31. 20, 6. 27. 5. Mosis 18, 11. 1. Samuel 28, 3. 8. Jesaias 8, 18) seinen Bescheid, worin derselbe selbstverständlich eigentlich nur ihrer eignen Herzensmeinung Ausdruck gibt und ihre Wünsche bestätigt. Um den Bezielten zu gewinnen, soll sie vor Allem den Spuren seiner weidenden oder geweideten Heerde nachgehen, sich in sein Land und zu seinem Volke (vergl. Micha 7, 14. Hoseas 5, 6) begeben, um in seine Umgebung zu gelangen. Das Adjectivum rôî (rêî) begegnet uns auch 1. Könige 4, 23 und Jesaias 38, 12. Ethgᵉdijôthaik (nach deinen Anliegen) vom Imperativ «ṣêî» abhängig, würde zunächst durch «*bei deinen Böckchen*» übersetzt und dabei an die in der Terrassenlandschaft des fönikischen Libanôn, dem Kuschitengebiete, zerstreuten Assêriten- und Zabûlôniten-Ansiedlungen gedacht werden können. Da jedoch im Arabischen die Wurzel des Böckchens (gadî) im Worte «gadwî» die Bedeutung «Vortheil oder Interesse» hat, die im Zeitworte «gaḍa» (gaḍaw) mit der Bedeutung «etwas verfolgen oder eifrig betreiben» noch entschiedener hervortritt; so wird hierdurch der in unserer Uebersetzung ausgedrückte Sinn gerechtfertigt. L-susathî (statt l-sûsathi) soll nach der herkömmlichen Auslegung durch «meiner Stute» übersetzt werden, wobei man an Theokrit (Idylle 18, 30 f.) erinnert, welcher die rosenwangige Helena als den Schmuck Lakedaimôns hinstellt, wie ein thessalisches Ross der Schmuck eines Wagens sei. Wie sollte jedoch Eine Stute zu den in der Mehrzahl auftretenden Wagen Faraôhs in den Vergleich passen? Und wo läge der Vergleichungspunkt bei der Narde, die ihren Duft geben soll? Wir nehmen zunächst dimmîthîk nach Maasgabe der Stellen 4. Mosis 33, 56. Richter 20, 5. Jesaias 10, 7 und Psalm 50, 21 in der Bedeutung «vorhaben, zu thun gedenken»; so dient die Präposition l vorm Infinitiv constructus «schasoth» dazu, um das Ziel des Vorhabens auszudrücken. Heisst nun «schasah», die Wurzel der auf den Faraônen-Denkmälern so oft genannten Schasû (Schaus) oder Beutemacher, im Hebräischen «erbeuten» (Hosea 13, 15. Psalm 44, 22. Richter 2, 14. Jesaias 10, 13. 42. 24. 1. Samuel 17, 53. 2. Könige 21, 14); so drückt sich der Wahrsager im Gefühl seiner Würde als Sprecher oder Dolmetscher des göttlichen Willens ganz angemessen aus, wenn er sagt: «*Zu*

meiner Erbeutung durch (Kriegs-)Wagen Faraôhs hab' ich dich im Auge, meine Nachbarin!» Zugleich aber schliessen die «Wagen Faraôhs» nach arabischem Sprachgebrauche (rekeb = Mannbarkeit, mannbare Jünglinge) denselben Doppelsinn ein, in welchem schon im Eingange des Gedichtes das zugleich Küssen und Rüsten bedeutende «naschaq» gebraucht wurde und uns weiterhin der «Reitplatz Aminadab» begegnen wird. An einer Schmeichelei darf es der Wahrsager natürlich nicht fehlen lassen. Er spielt aber mit dieser unverkennbar auf den Hochsitz der Tochter Schomrôn auf den Ṣafed-(Ṣafeth-)Bergen überm Kinnerethsee an. Einmal mit dem «Krönen» (kithēr) auf das Wort «kôthareth» (4. Könige 25, 17), welches wie «ṣefeth» (2. Chronik 3, 15) den Säulenknauf bedeutet und auf die Hochwarte Ṣafeth (Ṣefath) zielt. Sodann mit den «Wirbelknochen» auf eine andere Oertlichkeit im Südsüdosten jener Stadtlage. Denn wenn das nur hier in der Bibel vorkommende «ḥarûzîm» von den LXX durch «Halsbänder wiedergegeben wird, so haben wir diess nach dem arabischen «kharazeh» (Wirbelknochen) im eigentlichen Sinne des Wortes zu nehmen und an die Bergzunge zu denken, die zwischen der Gabel des Wâdi Ḥeqab und Wâdi Ḥamrâ sich nach Ṣafed zieht. So wird sich dann in dem Namen der bei der Thalgabelung südlich benachbarten Trümmerstätte Bîr Kerâzeh die Spur der im Evangelium (Matth. 11, 21 und Lukas 10, 13) genannten Stadt Chorazein (Ḥorazein) erhalten haben, welche hier gleich Bethṣaida mit einem Weherufe bedacht wird.

Bei der Schmeichelei hält aber der Wahrsager zugleich die Hand offen. Wie bei der Môabitergesandtschaft an Balaâm (4. Mosis 22, 7), so darf auch hier der Wahrsagerlohn nicht fehlen. Nicht etwa bloss bei Sofoklês heisst das «Wahrsager-Geschlecht» ein geldliebendes, sondern auch Micha (3, 11) gedenkt des an Wahrsagerei verschwendeten Geldes. Thôri ist die 2. Person fem. des verkürzten Futurums Hifil (hôrah) von «jarah» werfen) und enthält als «wirfst du» den Sinn «spendest du reichlich»; so ist dir gemacht (neêsah) mit gespaltenen Hölzern (naqaddôth) der Zauber (ha-kaschef). Bei letzterer Lesung würde sich, wie oben bei «schasothî» für «susathî», die Verwechslung des s und sch aus der Zeit herschreiben, da der ursprüngliche Text des Hohen Liedes aus der altsamaritischen

Schrift in die heutige hebräische Quadratschrift umgeschrieben wurde. Doch auch mit Beibehaltung des s würde bei der Lesung «hikkasēf» oder «hoksaf» das Wort als ein substantivisch gebrauchter Infinitiv Nifal oder Hofal nach der dem Zeitworte «kasaf» (Jôb 14, 15. 1. Mosis 31, 30. Psalm 17, 12. 84, 3) zukommenden Bedeutung von «begehren oder ersehnen» mit der Uebersetzung «das Ersehnte oder Erwünschte» den Sinn unbeeinträchtigt lassen. Dass dagegen die von den Masôrethen «n^{e}quddôth» gelesene Buchstabengruppe nicht soviel als «n^{e}qquddîm» (gesprenkelt oder gefleckt) heissen soll, deutet schon die andere Pluralform an. Als Pluralis feminini vom Participium Passivum (naqad) des dem arabischen «qaddah» entsprechenden Zeitwortes «qadad» ist «naqaddôth» (Gespaltenes), wenn nicht geradezu dem arabischen «quḍḍah» (Pfeil) entsprechend, soviel als «ėṣîm» (Hölzer oder Zweige) welche auch ohne den Fingerzeig der samaritischen Bibelübersetzung (Genesis 22, 7 durch «qeisam» Zauber) auf die eigentliche Rhabdomantie hinweisen.*)

Die Sprecherin weiss nunmehr, woran sie ist, und tritt mit guten Hoffnungen auf die Erreichung ihrer Absichten ihre Werbungsreise in den Libanôn an, wo sie auf der Wegspur der Zelte ihrer Assêriten- und Zabûlôniten-Verwandtschaft der kuschitischen Vetterschaft beizukommen gedenkt.

Die Glücksjagd im Libanôn. (1, 12—2, 6): ʾAd schehomlak bi-m^{e}sebô nerdî nothēn rêḥô, ṣ^{e}rôr ha-mor dôdî**) lî bên schadai jalîn! Eskol ha-kafar dôdî lî b-karmê åin gaddî! Hen kêf ha-rėîthî,***) hen kêfah: åinaik javanîm! Hinnakîf ha-dôdî af nåîm, af årsēnû rå^{a}nanah q^{e}rôth bothênû arzê mar, ḥaitēnû b^{e}rôthîm. Anîḥ b-ṣillath ha-scharôn, schôschanath ha-åmqê miksô, schonah bên ha-ḥôḥîm, kēn råîthî bînah b-n^{e}wathka thafû^{a}ḥ, ba-åṣê ha-jåarka, n^{e}dûdî, bên ha-bonîm bi-s^{e}lûḥ maddothî w-jaschabthî û-firjô mathôq l-ḥikkî. Hebîānî el-baith ha-jaîn, w-dagglû ôlê ah^{a}bah, samkûnî ba-aschîschôth, rafdûnî ba-thafûḥîm,

*) Vergl. Gesenius, thesaurus linguae hebraicae, III, p. 1224.

**) bi-m^{e}sebôn rodî nathan rêḥô ṣ^{e}rûr ha-mardûdî.

***) kêfah! Rėîthî.

kî ḥôlath ahᵃbah ānî. Sᵉmōlô thehᵉthal rōschî w-jᵉmînô thᵉḥabqēnî! *Bis zum König eingesetzt ist durch Thronfolge mein Auserlesener, seinen Duft zu spenden, soll gebannt mein Willfähriger mir zwischen den Brüsten ruhen! Aufsuchen will ich mir den Wohnsitz meines Verbündeten bei den Pflanzungen (Weinbergen) der Quelle meines Glückes. Sieh! Fels zum Fussfassen! Gutes Anzeichen (vor) deinen Augen (sind) Javanäer! Mein Verbündeter hat liebliche Spur finden lassen! Als Spur unsers grünenden Lagers begegnen uns als Häuser Cedern Gottes, als Mauern Cypressen! Ruhen will ich im Schatten des Haines, als Lilie der Thäler seines Zehntens, hin- und herziehend (wechselnd) zwischen den Gründen: so weide ich richtig in deinem Apfelhain unter Bäumen deines Waldes, mein Unsteter! Zwischen den Bauherrn gedeihlich mich ausbreitend lagere ich, und sein Lohn ist süss für meinen Gaumen. Er soll mich ins Haus des Weines führen und Joche der Liebe sind geschirrt, sie liegen auf mir manneskräftig, sie stärken mich in den Hüften; denn vor Liebe krank bin ich! Seine Linke soll mein Haupt umwinden und seine Rechte mich umschlingen!*

Die Worte «åd sche ha melek bi-mᵉsibô» mit Ergänzung des Hülfszeitwortes durch «bis der König in seinem Kreise (Divan) ist» zu übersetzen, ist eine gegen alle Sprachregel verstossende Gewaltsamkeit, da auf «åd sche» (åd ascher Psalm 123, 2. Richter 5, 7) unbedingt ausdrücklich das Zeitwort nachzufolgen hat. Als solches ist hier augenscheinlich das Hofal «homlak» (Daniel 9, 1. 1. Samuel 15, 35. 1. Könige 1, 43. 1. Chronik 29, 22) zu verstehen: *bis er zum König eingesetzt worden ist.* Nehmen wir nun zu «bi-mᵉsibô» noch das folgende **n** als Schluss des Wortes hinzu, so haben wir das arabische «meschabôn» als herrschenden Ausdruck für Thronfolge und statt des ohnediess nur mit Gewalt in einen erträglichen Sinn zu bringenden «nerdî» (meine Narde) behalten wir bloss «rodi» (mein Herrscher) oder nach arabischem Sprachgebrauche «ridi oder riddi» (mein Helfer, meine Stütze) übrig, woran sich «nothēn rêḥô» passend mit der Bedeutung anschliesst: «der seinen Duft gibt», d. h. nach samaritischem Sprachgebrauche «sein Wohlgefallen zu erkennen gibt.» Der Nachsatz folgt mit ṣerûr ha-mardûdî, d. h. gebannt (verlobt-gebunden) mein Willfähriger (von «radad», welches Jesaias 45, 1 in ähnlicher Weise von Kyros gesagt wird)

soll mir zwischen meinen Brüsten ruhen! Selbst wer den Gebrauch von «mesebôn» im Sinne des arabischen «meschabôn» (Thronfolge) nicht zulässig finden wollte, würde darum doch nicht die «Narde» beizubehalten gezwungen sein. Denn «narad» würde als Participium Nifal von «radah» als Beherrschter oder Gelenkter (lenksam Gemachter) oder nach Richter 14, 15 (den Honig herausnehmen) als Auserlesener sich dem Zusammenhang der Stelle fügen. Und wer sich vom Myrrhenstrauss nicht trennen mag, würde mit der Lesung «ṣerûr ha-mor dôdi» die Uebersetzung erhalten: *soll als Myrrhengebund mein Geliebter mir zwischen meinen Brüsten ruhen.*

Im Folgenden indessen werden wir mit dem Cyprostäubchen zugleich die leeren Ausrufungen über die Schönheit des Geliebten aufgeben und den Buchstabengruppen des Textes einen Sinn abzugewinnen suchen müssen, der die Handlung fortschreiten lässt. Lesen wir statt «eschkol» vielmehr eskol als 1. Person Futuri Qal von «sakal», so hat dieses im Samaritischen (1, Mosis 15, 5. 19, 26. 2. Mosis 2, 12. 3, 6) die Bedeutung «betrachten, sich umsehen». Wird dann ha-kafar (das Dorf) collectivisch für «die Dörfer» oder im Sinne von «pagus» für «Kreis oder Gebiet» genommen; so gilt es der Sprecherin nunmehr um eine Umschau im Gebiete des Ausersehenen. Lag dieses bei den Weinbergen (Pflanzungen) von Ain-Gaddi, so werden wir dabei nicht sowohl an eine Böckleinsquelle zu denken haben, von der man nicht weiss, was dieselbe zu bedeuten habe; sondern als «Quelle meines Glückes» (gad) wird auf dieselbe Glücksgöttin Meni gezielt sein, der ja die Sprecherin eine neue Gunst abzugewinnen beflissen ist. Anstatt nun den Gesuchten sofort mit dem Ausrufe «siehe, schön bist du, meine Nächste» als Deus ex machina auf die Bühne treten und die Angeredete selbst in den nichtssagenden ähnlichen Ausruf des Entzückens ausbrechen zu lassen, werden wir unsere hier vorerst noch im Suchen nach ihrem Ausersehenen begriffene Glücksjägerin einstweilen nur ihren Reisebegegnissen Worte geben zu lassen haben.

Statt des masôretischen «hinnak jafah râîthi» dürfen wir nur hen kêf (*sieh ein Fels*, der im Samaritischen durch die vollgeschriebene Form «kêf» statt «kēf» bezeichnet wird) lesen und das folgende ha-râîthi in der Bedeutung des arabischen

«râûtheh» (râûtseh) nehmen, womit ein Stein oder Fels bezeichnet wird, auf dem der Wasser schöpfende Fuss fasst. Dieser Sinn entspricht genau der Bedeutung «nach etwas streben», die das hebräische «râah» in den Stellen Hoseas 12, 2. Psalm 37, 3. Sprüche 13, 20. 28, 7. 29, 3 augenscheinlich hat. Mit den Worten: «Sieh, ein Fels, wo ich Fuss fasse» werden wir somit in den Umkreis des Wohnsitzes (ha-kafar) unsers Bewussten eingeführt. In den wiederholten «Kêf- oder Kêfah»-Klängen dieser Stelle ist die Hinweisung auf das Kefâ-Land (Fönikien) und das Kefeus-Haus des alten Sagenkönigs der Aithiopen deutlich genug ausgesprochen, um unsere Wandernde jetzt auf der rechten Spur zu wissen. Lesen wir jedoch statt des zweiten masôrethischen «hinnak jafah», um der Nafthalitischen Camöne mit derlei blossen Wiederholungen kein solches Armuthszeugniss zu unterschreiben, nunmehr hen kajafeh, so bezeichnet «kajafeh» im Arabischen die aus Spuren oder Anzeichen hergenommene Divination, und wir haben den Sinn: *Sieh, ein Anzeichen! Vor deinen Augen (sind) Javanäer!* Denn dass «åinaik» wie sonst «b-åinaik» oder l-åinaik» die Bedeutung «vor deinen Augen» haben kann, ist schon durch den arabischen Sprachgebrauch verbürgt. Das Anzeichen wird sogleich günstig ausgelegt: *Der Bündner mein hat liebliche Spur finden lassen!* Hinnakîf ist entweder Hifil (vergl. «hanthîk» Ezechiel 22, 20, «hantheqû» Richter 20, 31 und «jintor» Jeremiah 3, 5) oder auch als ein wie «hinnabē» statt «hithnabē» gebildetes vollgeschriebenes Hithpael (hat sich finden lassen als liebliche Spur) mit der Bedeutung des arabischen «nakafa», welches vom Auffinden oder Begegnen der Fussspur des Kameels im Sande gesagt wird. «Af» wie das arabische «anfeh» vom guten Anzeichen oder Anfang. Worauf diese glückliche Spur bezogen wird, sagt das Folgende: *Spur des Ruhesitzes oder Zeltes* (arabisch «årîsch») *begegnend unsere Häuser* u. s. w. Denn da bei qorôth (Infinitiv von «qarah» im adverbialen Sinne von «unterwegs» oder «im Vorübergehen») das «uns» fehlt, so setzt es der Schreiber zu den «Häusern» und «Mauern», wo wir es in deutscher Ausdrucksweise bequemer weglassen, um es bei «begegnend» als für beide folgende Nomina gültig einzufügen. Arzê mar (Cedern des Herrn) heissen sie in demselben Sinne, wie in dem samaritischen Psalme 80, 11 von «Cedern Gottes» (arzê-El) die

Rede ist und der Samariter 2. Mosis 4, 10. 5, 22 das hebräische «adonai» durch «mar» (Herr) wiedergibt. Das nächste Wort heisst nun nicht nach dem Kethîb «raḥitēnû», sondern bloss ḥîtēnû, welches nach dem arabischen «ḥait» (von ḥât «umgeben») *unsere Mauer* oder *Wand* bedeutet und alles bisherige Hin- und Herrathen der Erklärer, was hier «raḥîtēnu» oder «rahîtēnû» (Tränkrinnen) bedeuten solle, kurzer Hand abschneidet.

Hier nun ist gut wohnen; hier wird die Glücksjägerin ihre Herberge genommen haben! Statt der landläufigen Uebersetzung der nächsten Worte: «Ich (bin) eine Narcisse (oder vielmehr [nach der syrischen Bibel Jesaias 35, 1] Herbstzeitlose) von Sarôn» werden wir einen andern Sinn zu ermitteln haben. Nicht zwar aus dem Grunde, weil die Herbstzeitlose zu der im Folgenden (2, 11) bezeichneten Frühlingszeit nicht zu passen scheint. Denn wir würden doch der Sprecherin die ganze dazwischen liegende Winterzeit als Spielraum für ihre Werbung zu gönnen haben. Aber die Selbstvergleichung mit einer so unscheinbaren Herbstblume neben der stattlichen Frühlings-Anemone (sûsân), die auch aus dem Grabe des Adonis hervorkeimend mit jedem Frühling neu die Runde vom unsterblichen Leben der Liebe bringt, scheint vielmehr der hohen Meinung zu widerstreben, welche wir unserer Heldin von sich zutrauen müssen. Und wie passend darum auch mit dem Gegenüberstellen der Herbst- und Frühlingsblume ihr «Eile mit Weile!» über die ganze Regenzeit hinausgedehnt würde; so haben wir nach der vorausgegangenen Erwähnung der Cedern und Cypressen vielmehr eine Selbstermunterung aus dem Munde der Sprecherin zu erwarten. Ziehen wir der «ḥabaṣeleth» ohne Anstand ihr Vordertheil weg und nehmen das Ḥeth zum vorausgehenden «ānî», so erhalten wir anîʾaḥ als erste Person Futuri von «hēnîʾaḥ» (sich niederlassen) und dürfen getrost b-ṣillath durch *im Schatten* übersetzen. Denn obwohl die auch nachher (2, 3: b-ṣillô) vorkommende gewöhnliche Bezeichnung für «Schatten» ṣēl lautet, so kann doch Psalm 80, 11 «ṣillah» unbedenklich als gleichbedeutende Femininalform gefasst werden, wie auch Zacharjah 1, 8 «mᵉṣullah» (schattiger Platz) vorkommt. Bei Scharôn an die galiläische Sarônah-Ebene oder an das ostjordanische Sarônah-Land der Gaditen, den Hasen- oder

Sarônah-Gau der Faraônen*), zu denken, liegt um so weniger Grund vor, als den LXX Jesaias 65, 9 «scharôn» als Hain oder Wald überhaupt gilt.

Auch die galiläisch-ḥauranische Lilie oder Anemone brauchen wir nur einmal im Texte unserer Nafthalitischen Camöne und dürfen nur h a - å m q ê m i k s ô lesen, um mit der Uebersetzung «Thäler seines Zehntens oder Zolles» (mekes, arabisch «maks»), d. h. seines Gebietes, die weitere Bestätigung unserer Voraussetzung zu finden, dass sich die auf der Werbungs-Wanderung befindliche Schöne im Gebiete ihres Erwählten zu Gast zu betten gedenkt. S c h o n a h (wechselnd, dem Sinne nach: umherziehend) ist einfach das Participium Qal femininum von «schanah» und wenn wirklich Sprüche 21, 24 für «schonîm» die Bedeutung «Parteimacher oder Rebellen» zu rechtfertigen wäre; so würde mit diesem Nebenbegriffe von «schonah» zugleich der Zweck ihres Aufenthaltes im Kefâ-Lande, die Gewinnung des Bündners für ihren beabsichtigten Abfall von der Krone Assûr, treffend bezeichnet sein. Denn dass mit ḥ ô ḥ î m keine «Dornen», sondern nach dem arabischen Sprachgebrauche (khôkh) Felsspalten oder Bergschluchten bezeichnet sein sollen, lässt ja schon der Parallelismus mit dem vorausgegangenen «åmûqîm» vermuthen. Nehmen wir das Heh vor dem masôrethischen «banôth» als Endung zu «bîn», so bedeutet b î n a h *Einsicht, Verständniss, Vorsatz* und wird, mit r å î t h i verbunden, in adverbialer Wendung durch: *ich weide einsichtsvoll* oder *richtig* (meinem Zweck entsprechend) zu übersetzen sein. Das k vor «thafû^{a}ḥ» tritt als Suffixum zu «bnwth», sodass b - n^{e} w a t h k a (wie Psalm 68, 13. Jôb 8, 6 von «naweh» Anger, Trift, Aue) mit dem folgenden t h a f û ^{a} ḥ durch: *in deinem Apfel- oder Obstgarten* (wie das arabische «mathfaḥeh») zu übersetzen ist, wobei der Gedanke an die Hesperiden-Aepfel des Kefâ-Küstenlandes beiherspielen mag. Daran schliesst sich b a - å ṣ ê h a - j a å r k a (unter den Bäumen deines Waldes) als nähere Bestimmung an. Das von «ken» übrig gebliebene n bildet mit «dûdî» ein Wort n^{e} d û d î, welches als Participium Qal von «nadad» als «mein Aufgescheuchter» auf den Vogel (Sprüche 27, 8. Jesaias 16, 2. Jeremias 4, 25. 9, 10) anspielt, den es zu

*) Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 2, S. 188 ff.

erhaschen gilt. Als Participium Nifal von «dûd» (aufregen, in Bewegung setzen) wird «mein Aufgeregter» füglich als ein «Unsteter» gelten dürfen. Unter den «banîm» (Söhnen) würden wir die dortigen Israêls-Söhne der Assêriten- und Zabûlôniten-Ansiedlungen verstehen dürfen, wenn dann nur nicht «Israêl» ausdrücklich erwartet werden müsste. Lesen wir also lieber bonîm (Bauende, Bauherren), so liegt es nahe, darin den biblisch geläufigen Sinn von «Nachkommen erwecken» (1. Mosis 16, 2. 30, 3. Rûth 4, 11. 2. Samuel 7, 27. 1. Könige 11, 38) zu finden, um zugleich beim nachfolgenden «seine Frucht» an die Nachkommenschaft zu denken, welche mit der Buhlschaft zu erzielen ist. Dann bedeutet bi-ṣlûᵃḥ *im Glücke* oder *in Sicherheit* oder *in gutem Fortgange*, was kurz durch *gedeihlich* ausgedrückt werden mag. Maddothî w-jaschabthi (ich breite aus und ruhe) versteht sich als: *mich ausbreitend ruhe* oder *lagere ich mich.*

Gleichviel dann, ob sich die Werbende, ins «Weinhaus» gelangt, im Tempel der Venus Afakitis von 'Afqâ oder nur im Gebirgsdorfe 'Aqûrah der Meneitîreh-Landschaft befindet; so lesen wir statt des masôrethischen «w-diglô» vielmehr w-dugglû als Pual von «dagal», und statt «ålai» (über mir) vielmehr ôlê als Pluralis constructus von «ôl» (Joch), so sind die allverständlichen «Liebes-Joche oder Buhlschafts-Joche» (Hoseas 11, 4) das Subject zu «dugglû», wie zu den beiden folgenden Zeitwörtern. Ueber die Art dieser Joche geben die LXX 1. Samuel 6, 7 Aufschluss, wo sie das «Joch» auf den Beischlaf, wenn auch nur bei Kühen, bezieht. Sind es nun solcherlei Joche, welche unsere schöne Efraîms-Kuh schützen und stützen sollen, so wird auch der Sinn von ba-aschîschôth und ba-thafûḥîm nicht zweifelhaft bleiben können. Sollte «aschîschôth» nur so kurzer Hand so viel als «aschîschîm» bedeuten, welche bei Hoseas 3, 1 als «aschîschê ånabîm» (Trauben- oder Rosinenkuchen) vorkommen und 2. Samuel 16, 19. 1. Chronik 16, 3 als Reisekost bezeichnet werden, wozu dann hier eine andere Pluralform? Ueberdiess wird «samak» so wenig wie «rafad» irgendwo in der Bibel vom Stärken durch Speise oder Trank gebraucht, und ist darum die von der landläufigen Auslegung hier beliebte Bedeutung «erquicken» ein blosser Nothbehelf. Denn sollte dafür das nachfolgende «thafûḥim» als Fingerzeig dienen, so wäre erst zu

beweisen, dass dieses Wort hier die nächste Bedeutung «Aepfel» habe. Mit Rosinen und Aepfeln wäre nicht einmal die Liebesnoth im Zeitalter der Bleichsucht und Empfindsamkeit, geschweige denn die derbere Pein der fetten Schomrônskühe, wie sie Hoseas kannte, zu kuriren gewesen. Bezeichnet nun der arabische Sprachgebrauch durch dasselbe Wort «thefâh» (Aepfel) zugleich die Hüftknochen, so wird für das Lenden-Weh der Liebeskranken die Stärkung bei den Hüften in Aussicht genommen und bei dieser partie honteuse angelangt, würden wir's kaum verwunderlich finden dürfen, wenn uns der Schreiber, der ja hier nicht im Namen Jahwehs redet, mit «aschîschôth» nur eine andere Form für «schēthôth» (arabisch «isth», syrisch «ischthîn») und damit die nachbarlichen Hinterbacken darböte, bei welchen die ins Joch Geschirrte gestützt zu sein erwartet hätte. Da indessen diese Bedeutung nicht nachweisbar ist, so werden wir «aschîschôth» als eine substantivisch gebrauchte Infinitivform oder als ein ähnlich wie «hithoschesch» (Jesaias 46, 8) von «îsch» (Mann) gebildetes Nomen zu fassen haben und durch die Uebersetzung «mit Bemannung» oder «mit Manneslehen» dem unzweideutigen Sinne der Stelle auch für deutsche Ohren gerecht werden. Die Lesung theḥ^{e}thal rōschî (soll mein Haupt umwinden) statt des gewöhnlichen «thaḥath l-rōschî» wird hier (wie 8, 3) durch den Parallelismus zum Folgenden gefordert.

II. Der Streifzügler auf den Bergen Baithêl und Bather.

25. (Zu S. 58.) Journal of the Asiatic society, tom. XII, p. II, pag. 469. Athenaeum 1851. August. Pag. 19. Layard, Ninive und Babylon. Deutsch von Zenker. S. 110. 143. (Hiernach sind zugleich die Andeutungen, wie sie der Verfasser früher Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 2, S. 273 gegeben, nunmehr zu berichtigen und zu ergänzen.)

26. (Zu S. 59.) Kefer Falûs und Kefer Milkeh: Robinson, Palästina III, 944. Dessen Neuere biblische Forschungen (1857). S. 47 f. 58 f. Ritter's Erdkunde, Bd. XVII, 76 f. 108 f. 110 f. 392.

27. (Zu S. 60.) Lauth, Manetho und der Turiner Königspapyrus (1864) S. 52. Brugsch, geographische Inschriften, Bd. I, 260. Lepsius, Königsbuch der Aegypter, Taf. 47. Nr. 632—634 und pag. 87. 95 f. 112 f. (Apis-Stele). Dessen

Chronologie I, 68. Dessen Briefe, S. 238 ff. Eusebios, Chronikon, ed. Aucher, I, 218. Synkellos bei Routh, reliquiae sacrae II, 46. Strabôn XV, 18. 6. Tacitus, Historiae 5, 2. Wir verstehen von hier aus zugleich, wie in einem Sendschreiben an den König Antiochos die Samariter (nach Josêfos Alterthümer XII, 5, 5) sich Sidonier nennen konnten, da Ṣîdôn als im Aqlîm-el-Theffâḥ gelegen gelten durfte.

28. (Zu S. 61.) Dass Ḥizqîah's Abfall von den Assyriern, der 2. Könige 18, 7 sogleich im Anfange seiner Regierung und noch vor Schomrôns Belagerung durch Salman-Asar erwähnt wird, vielmehr auf die Zeit vorm Einrücken Sanḥerîbs (18, 13 f.) zu beziehen wäre, wird auch durch den Tribut, den der König an die Assyrier zahlen musste, nicht gerechtfertigt.

29. (Zu S. 62.) Der Nachweis von der Lage des alten Jerusalem im 'Angarr-Thale Cölesyriens ist geliefert in dem Werke Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 326 f. 457 f. vergl. Bd. I, 104 f. 576. 584. (Thaiman:) Onomasticon Eusebii, ed. Parthey, p. 310. Robinson, Palästina III, 893.

30. (Zu S. 63.) Bather = Qalâth Bustra. Vergl. Von Eden nach Golgatha, Bd. I, 531. II, 314. Für den Nachweis, dass auch die durch Rabbi 'Aqîbah berühmt gewordene Bither oder Baithêr an keinem andern Platze, als im obern Theile des Ḥûlehbeckens gesucht werden kann, wird sich im dritten Bande gedachten Werkes Gelegenheit finden.

31. (Zu S. 64.) Stephanos Byzantius, ed. Meinike, p. 167. Robinson, Palästina III, 902. Wetzstein's Ḥaurânreise S. 131 (300). 142 (311). Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 2, S. 246 f.

32. (Zu S. 64.) Zweiter Gesang: II, 7—III, 4.

Hoschbâthî ēthkem, banûth (banôth) Jerûschalēm, bi-ṣbāôth au b-ajalôth ha-schodeh, im thâîrû w-im thêôr^{e}rû, āthah ahabah âdescheth ḥafēṣ. *Verschworen bin ich wider Euch, Sippschaft Jerusalems, mit Heerschaaren und Herrschermacht: wenn ihr gährt und aufwiegelt, sogleich ist das Aufgebot (die Kriegsbereitschaft) schlagfertig!* In dem uns hier zum ersten Male und dann 3, 5. 5, 8 und 8, 4 wiederbegegnenden Kehrverse kann es zuerst zweifelhaft erscheinen, ob wir mit den Masôrethen und allen

alten Uebersetzern «hischbâthi» (ich habe beschworen) zu lesen oder die Hifilform vielmehr von «sabâ» (sättigen, überschwemmen) ableiten sollen. Auch «hisbâthî» (ich habe gesättigt oder überfluthet) würde als Drohung gefasst einen passenden Sinn geben und an allen Stellen, wo der Vers wiederkehrt, dem Zusammenhang entsprechen. Auffallen muss es jedoch, dass es nicht einfach heisst «hisbâthîkem» oder «hischbâthîkem», was kurzer Hand «ich hab' euch überfluthet oder beschworen» bedeutet. Wozu «ethkem» nachschleppen, wenn es dem Schreiber nicht darauf ankam, mit «eth» noch etwas Weiteres auszudrücken? «Ithkem» bedeutet nämlich «mit oder gegen euch», gleichviel ob in freundlichem oder feindlichem Sinne. Lesen wir darum das Zeitwort als Hofal hoschbâthî, so erhält mit der Uebersetzung «ich bin wider euch verschworen» der Sinn erst sein recht nachdrückliches Gewicht durch das folgende «wenn ihr gährt und aufwiegelt».

Den «Töchtern Jerusalems» soll die Beschwörung angeblich gemünzt sein, und freilich scheint «benôth Jeruschalēm» auf den ersten Blick nichts anders bedeuten zu können. Gleichwohl muss uns das Nachfolgende von der Unmöglichkeit überzeugen, hier hinter «benôth» Töchter zu suchen. Denn welcher hebräische Schreiber könnte so unwissend oder unbeholfen sein, die Töchter Jerusalems mit dem männlichen Euch (ethkem statt ethken) anzureden und mit lauter männlichen Verbalformen der zweiten Person Pluralis Futuri zu construiren! Die Ausleger haben sich diesen sonderbaren Umstand durch Berufung auf eine Anzahl von Bibelstellen*) zurecht zu legen versucht, wo uns angeblich ebenfalls Masculinarformen statt der betreffenden Feminina, sei es nun als Archaismen, sei's als grammatische Verstösse zwischen die kritischen Beine laufen sollen. In allen diesen Stellen wird jedoch der sprachkundige Erklärer, wenn er sich zumal nicht von der masôrethischen Punktation in's Schlepptau nehmen lässt, die grammatischen Verstösse glücklich vermeiden können. Unbedingt also muss in unserm Beschwörungsverse «benôth» oder wie sonst die Buchstabengruppe zu lesen wäre, als eine männliche Pluralform, wie «abôth« (Väter)

*) Jesaias 32, 11. 57, 8. Micha 1, 13. Ruth 1, 8. 22. Zacharjah 5, 10. Jôb 15, 6. Psalm 68, 14. Richter 4, 20.

und «obôth» (Bauchredner), oder aber als Collectivbegriff «benûth, benaweth» (wie qoheleth, joschebeth) verstanden werden, der einen männlichen Pluralbezug zulässt. Im erstern Falle wäre «benôth» als eine von der alterthümlichen Singularform «benû» (Sohn), die uns in der Balaâmsballade (4. Mosis 23, 18. 24, 3. 15.) begegnet, gebildete Pluralform zu nehmen, die dann zur Unterscheidung von «b^{e}nôth» (Töchtern) etwa «banôth» ausgesprochen worden wäre. Im andern Falle, als «benûth oder benaweth» gelesen, wäre das Wort eine wie «ėdûth, malkûth, zenûth, galûth» oder als «benaweth» eine wie «ojebeth» (Micha 7, 8. 10), «joschebeth» (Micha 1, 11 f.) gebildete Form mit der Bedeutung des arabischen «benuwweh» zur Bezeichnung des Begriffes «Sohnschaft». Dergleichen Collectivbegriffe begegnen uns auch sonst (Samariter-)Genesis 12, 1. 43, 7, ferner Jeremiah 24, 5. 28, 4. 29, 22. 4. Mosis 32, 14. 1. Samuel 13, 15 (âm ha-nimṣêim) mit männlichen Pluralformen construirt. Sehen wir nun 3. Mosis 10, 14 die neben den Söhnen Israêls noch genannten «b^{e}nôth» bei den LXX durch «dein Haus» übersetzt, so legt auch das arabische «ibâneh und ibanâth» mit der Bedeutung «Genossen, Freunde, Anhänger» die Uebersetzung *Genossen oder Sippschaft Jerusalems* nahe, mit welcher wir zugleich einen deutlichen Fingerzeig erhalten, welchen Sinn der ganze Kehrvers habe und was mit der Wiederkehr desselben, neben der Einkerbung der Balladenabschnitte, im Fortgange des Gedichtes beabsichtigt werde.

Denn von einer Beschwörung bei den Gazellen o d e r bei den Hindinnen des Feldes, wie man nach dem Vorgange der Vulgata den Eingang des Kehrverses nimmt, haben bereits die LXX Nichts wissen wollen, die doch auch ihr Hebräisch verstanden. Die von den heutigen Auslegern beliebte Vergleichung der den Arabern geläufigen Beschwörungsformel «bei der Gazelle» passt schon aus dem Grunde nicht in den Zusammenhang unsers Gedichts, weil dieselbe zur Erregung des Mitleides gebraucht wird. Dass der Jahweh-Beiname «ṣ^{e}baôth» auch als Plural für «ṣ^{e}bâim» (Gazellen) stehe, ist als Einfall des Kirchenvaters Hieronymus eine lediglich um dieser von demselben missverstandenen Stellen des H. L. willen beliebte, durch Nichts erweisbare Annahme. Die sonst nur als Plural von «ṣabā» (Heer, Schaar) vorkommende Form könnte höchstens noch als Plural des syrisch-chaldäischen «sbû» (Vorhaben, Anliegen) gelten,

welches im Samaritischen mit der Pluralform «s^{e}bûaim» vorkommt. Den Plural »ajalôth» aber kennen andere griechische Uebersetzer auch in der Stelle Jôb 3, 18 mit der Bedeutung «Starke», in welcher der Singular «ejal» (Kraft) Psalm 88, 5 und die Collectivform «ejalûth» (Stärke) Psalm 22, 20 vorkommt. Verstehen wir darum die Worte ṣbāôth und ajalôth nach dem Vorgange der LXX als *Heerschaaren* und *Mächte*, so fragt sich nur noch, was die Buchstabengruppe «sdh» oder «schdh» zu bedeuten habe, welche herkömmlich als «sadeh» (Feld) gelesen wird. Wie die LXX offenbar an Feld-Truppen dachten, so kommt das Wort auch Ezechiel 26, 6, 8. 7, 15 ganz im Sinne unsers Ausdruckes «zu Feld ziehen» oder der Bezeichnung «Feld-Truppen» vor. Da jedoch dieser Sinn bereits in «Heerschaaren und Mächten» deutlich genug enthalten ist, so würde «sadeh» müssig nachhinken. Die LXX kennen nun 1. Mosis 14, 17 und Ezechiel 20, 4 «schodeh» im Sinne von Herrscher, indem sie hier «Herrscher 'Amalêq» und «Herrscher Nageb» übersetzen. Wird aber Jesaias 15, 1. 33, 1. Psalm 137, 8 «schadad» vom feindlichen Angriffe gebraucht, so stände auch im Sinne des arabischen «schaddeh» die Bedeutung «Angriff oder Sturm» offen, wenn wir nicht vorziehen wollen, uns aus LXX Qoheleth 2, 8 das Recht zu holen, vielmehr «schiddah» zu lesen, was hier durch «Weinschenk» übersetzt wird. Der Weinschenke, mit dessen Schaaren und Mächten gedroht wird, wäre dann im Sinne der den hebräischen Profeten geläufigen Anschauung zu verstehen, wonach Ḥabaqûq 2, 17 fremde Eroberer als die Völker tränkend dargestellt werden und Jahweh selbst den Becher in der Hand hält, um die Völker damit zu berauschen (Jesaias 51, 17. 22. Jeremias 25, 15. 49, 12. Ezechiel 23, 31 ff.). Für den Sinn des Beschwörungsverses bleibt es sich gleich, welcher von diesen Uebersetzungsmöglichkeiten wir den Vorzug geben. Bei dem «Herrscher» wäre einfach an den in der zweiten Ballade auf den Plan tretenden Tharraqah zu denken.

Wozu bei der Uebersetzung «wenn ihr weckt und aufreget die Buhlschaft» der bestimmte Artikel dienen sollte, ist nicht einzusehen, da man eher eine unbestimmte Bezeichnung erwarten sollte. Und was soll gar der dem hebräischen Sprachgenius ganz zuwiderlaufende Ausdruck: «bis sie (d. h. die Liebe

oder Buhlschaft) will?» Denn dass in diesem Kehrverse «ahabah» vielmehr «Geliebte» oder «Liebende» bedeuten solle, ist eine nur im landläufigen Missverstande des H. L. ergriffene, sonst durch Nichts begründete Annahme, da die LXX das Wort «ahabah» in der ganzen Bibel stets durch «erôs» oder «philia» oder «agapê» übersetzen. Allerdings haben bereits die LXX thehfaṣ auf «ahabah» bezogen und durch «sie will» wiedergegeben. Dem wiederstrebt aber die Thatsache, dass sonst nirgends in der Bibel «ḥafaṣ» ohne nachfolgenden Bezug auf ein anderes Zeitwort oder einen Accusativ gebraucht wird. Und selbst wenn wir «schithḥafēṣ» lesen und dieses, als aus «schejithḥafēṣ» zusammengezogen, in dem Sinne nehmen wollten «bis sie willig sich zeigt», so würde immer ein anderes Subject dazu gefordert, als der abstracte Begriff von «ahabah». Diese Bedenken fallen weg, sobald wir die beiden vorhergegangenen Zeitwörter «thâîru» und «thêôr^{e}rû», wie das Hifil «hêêir» Psalm 35, 23. 73, 20. Jôb 8, 6. Hoseâ 11, 9 (bâêr statt b-hâîr) vorkommt und das Pilel «âurēr» Psalm 80, 3 und 2. Samuel 23, 18 ohne Zwang genommen werden kann. Entziehen wir nun dem Worte «ahabah» den ganz überflüssigen Artikel und ziehen das Heh zum vorausgehenden «eth», so erhalten wir als Nachsatz zum Vorhergehenden die Worte: athah ahabah âdescheth ḥafēṣ mit dem Sinne: *so kommt (erscheint, ist da) Bereitschaft, die da eifrig ist im Geschäft.* Denn da Hoseâ 8, 9 «ahabah» geradeso wie Jesaias 23, 17 «zanah» von auswärtigen Bündnissen gebraucht wird, so steht nichts im Wege, diesen bestimmten Begriff von vornherein festzuhalten und «ahabah» im Sinne des arabischen «ahbah» (im Plural «ahibah») als Kriegsrüstung ebenso zu nehmen, wie das arabische «ahabah» die Bedeutung «sich rüsten» und thaahabba» den Sinn «gerüstet sein» behauptet. Mit der aus «ascher» verkürzten Partikel «sche», wie häufig sie uns auch sonst im H. L. begegnet, sind wir doch so unlöslich nicht verheirathet, dass wir «adescheth» nicht als Participium feminini eines zwar in der hebräischen Bibel nicht vorkommenden Zeitwortes «âdasch» nehmen dürften, welches mit dem arabischen «âdasa» die Bedeutungen «stark auftreten, mächtig einherschreiten, eilig oder eifrig auf der Reise sein, etwas schnell erreichen» theilt. Auf dieses Participium folgt dann als Object der Handlung der Genitiv «ḥafēṣ» in der Bedeutung «Geschäft

oder Angelegenheit» (Qoheleth 3, 1. 17. 5, 7. 8. 8, 6), so dass wir den Sinn beider Worte kurzer Hand mit unserm «schlagfertig» treffen werden.

Des Frühlingsboten Aufbruch zum Hochsitze der Schomrôn-Taube. (2, 8—17): Qôl dôdî hēn huzzah (hozeh) bā' m^{e}dallēg ål he-harîm, m^{e}qaffēṣ ål ha-g^{e}bå'ôth. Dôm (dawwam) ha-dôdî, la-ṣ^{e}bîā û-l-åfor (åffēr) ha-êlîm! Hen hizah ômēd aḥar kothlēnû, masch^{e}gî^{a}ḥ min-ha-ḥalonôth, mēṣîṣ min-ha-ḥarakkîm. 'Anah dôdî w-amar lî: qûmî lak, råjathî! jafathî! û-l^{e}kî lak! Kî hinneh ha-s^{e}thav åbar, ha-geschem ḥalaf halak lô. Ha-nissanîm nirēû ba-areṣ, èth ha-zamîr higgîå w-qôl ha-thôr nischmå b-arṣēnû. Ha-theēnah ḥontah faggêha, w-ha-g^{e}fanê m^{e}s^{e}madar nothnû rê^{a}ḥ! Qûmî l^{e}kî, råjathî jafathî! û-l^{e}kî lak jônathî! B-ḥagwê ha-selå b-sēther ha-madrēgah! Harēînî eth-marāik, haschmîînî eth-qôlēk; kî qôlēk årēb û-marāik nāweh. Eḥezû-lanû, schuålîm scheôlîm*) q^{e}tannîm m^{e}ḥablîm keramîm, û-kerem jinnôs mēdēr (muddar)! Dôdî lî wa-anî lô ha-rôeh ba-schôschanîm. 'Ad schejafû^{a}ḥ ha-jôm w-nasû ha-ṣ^{e}lalîm, sob d^{e}meh l^{e}ka, dôdî, la-ṣbîā û-l-åfor (åffēr) ha-êlîm ål harê-Bather! *Ruf meines Bündners! Sieh, er jauchzt auf; er kommt über die Berge springend; über die Hügel setzend denkt mein Verbündeter daran, ins Feld zu ziehen und die Mächtigen zu stäuben auf den Bergen (Baithêl)! Sieh, er glänzt hinter unserer Mauer stehend, schaut von den Lugplätzen herab, blickt durch die Berglucken! Mein Verbündeter hebt an und spricht zu mir: «Steh auf, meine Nachbarin, meine Schöne, meine Taube! Denn siehe, der Winter ist vergangen, der Regen hat sich auf und davon gemacht. Blumen sind im Gefilde aufgeblüht, die Zeit des Beschneidens ist herbeigekommen, die Stimme der Turtel wurde gehört in unserm Lande. Der Feigenbaum röthet seine Frühfeigen, die Blüthen treibenden Weinstöcke geben Duft! Steh auf, meine Nachbarin, meine Schöne, meine*

*) schaalai mi-Scheghalîm.

Taube! und komm, du Taube mein! Geborgen unterm Felsen, beim Vorwerke zeige mir deine Züge und lass mich deine Stimme hören! Denn deine Stimme ist süss und dein Hochsitz ist lieblich! Ergreift für Uns Besitz, ihr Füchse (Handfesten), die ihr heraufzieht wie Winzer-Schaaren — und der gelobte Weinberg ist eingenommen!» Mein Bündner ist mein und ich bin sein, der in Wechselfolgen herrscht. Bis der Tag sich kühlet und die Schatten hinschwinden, zieh umher (und) geh' aus, mein Verbündeter, Krieg zu führen und die Helden zu stäuben auf Bergen Bather!

Wie die Buchstabengruppe «hnhzh», die bei den Masôrethen als «hinneh zeh» (siehe dieser) gelesen wird, so zu verstehen sein werde, dass ein Satzgefüge eingeleitet wird, kann nicht lange zweifelhaft sein. Da die Wurzel «hazah» Jesaias 56, 10 als Participium plurale «hozîm» vorkommt, so gibt «hen hazah» oder «hen hozeh» mit der vom arabischen «hazza« (aufgeregt sein, frohlocken) entlehnten Bedeutung einfach den Sinn« «Stimme oder Ruf meines Verbündeten, siehe, jauchzt auf!»

Indem wir (2, 9) die Gazellen und Hirschkälbchen der Berge Baithêl laufen lassen, nehmen wir den Schlussbuchstaben von «dômeh» als Artikel zum folgenden «dôdi» und behalten somit den Imperativ «dôm». Steht diese Form für die gewöhnliche Imperativform «dom» (von «damam»), so liefert uns das Wörterbuch der LXX in den Stellen Jesaias 47, 5. Psalm 4, 5. 30, 15. 35, 19. 3. Mosîs 10, 3 die Bedeutung «stechen», was im Sinn unsers deutschen «mache deinen Stich» gefasst, zugleich auf die dem arabischen «damma» zustehende Bedeutung «schnell (als Sieger) daherschreiten» führt. Oder wir nehmen «dôm» als Imperativ von «dûm», so würde sich nach dem arabischen «dâm (dûm)» die Bedeutung «beharre oder bleibe fest» ergeben, was im Sinne mit dem in den ähnlichen Stellen (2, 17 und 8, 14) vorkommenden «dammeh» (als Imperativ Piel von «damah») mit der Bedeutung «denke darauf» zusammentrifft. Des sonderbaren «oder» (au oder ô) entledigen wir uns damit, dass wir das Wav zum folgenden und das Alef zum vorhergehenden Worte ziehen. Wir erhalten dann mit der Lesung laṣbîā einen aus «l-haṣbîā» zusammengezogenen und mit dem Präfixum des Zweckes verbundenen Infinitiv Hifil mit der Bedeutung «zu Feld

(in den Krieg) ziehen»; ebenso mit der Lesung l-åfor als Infinitiv Qal oder l-åffēr als Infinitiv Piel eines von «åfar» (Staub) gebildeten Zeitwortes «stäuben» (in den Staub werfen), was das arabische «åfara» in der That bedeutet. Anstatt «ha-ajalîm» aber dürfen wir nur ha-ailîm (êlîm) lesen, um die zu Stäubenden als Mächtige oder Helden (2. Mosis 15, 15. 2. Könige 24, 15 Qri) zu erkennen. Wollen wir beim zweiten «hinneh zeh» des masôrethischen Textes nicht das obige «sieh! er jauchzt» wiederkehren lassen, so ergibt die Lesung hen hizah (als Hifil vom syrischen und arabischen «zahâ» [glänzen oder stolz sein], welches uns im hebräischen «ziv oder zîv» seine Spur hinterlassen hat) eine andere der Situation entsprechende Wendung des Sinnes.

Im zehnten Verse hebt der junge königliche Held sein an die Schomrôn-Taube gerichtetes Frühlingslied an, worin die Aufforderung zum Aufstehen (2, 10. 13) mit demselben Worte «qûm» ausgedrückt ist, das der Hebräer auch vom Aufstehen gegen (âl) Jemanden, im feindlichen Sinne, gebraucht. Für die philologische Auslegung des Einzelnen, worin wir hier mit dem masôrethischen Texte gehen, verweisen wir den Leser auf die Commentare zu diesem Abschnitte.*) Nur bei «ha-g^{e}fanîm samdar» weichen wir von der herkömmlichen Auffassung ab. Denn vor «samdar» etwa die Präposition b (in) zu ergänzen, um übersetzen zu können: «die Weinstöcke (sind in) Blüthe» ist allzu hart, um Billigung zu finden. Ueberdiess scheint das vor «nothnû» fehlende «und» auf eine andere grammatische Verbindung hinzuweisen. Lesen wir also ha-gafnai mi-s^{e}madar nothnû rêḥ^{a}ḥ (samaritische Form für «rêḥ»), so erhalten wir, da die Bedeutung von «Blüthe» für «s^{e}madar» durch die alten Uebersetzer feststeht, den Sinn: «meine Weinstöcke geben aus der Blüthe Duft.» Mag dann im 14ten Verse das erste «marâîk» (deine Gestalten oder Erscheinungen) den Gesichtszügen gelten, so wird das zweite «marâîk», das sich durch das folgende «nâweh» als Singularis kund gibt, dem arabischen «marâj» entsprechend, als Aussichtsplatz oder Spähort den nunmehr erreichten Hoch-

*) Hitzig im kurzgefassten exegetischen Handbuche zum Alten Testament (1855) S. 35—38. Rosenmüller, Scholia in Vetus Testamentum. IX, 2. p. 331—335.

sitz der Schomrôntaube überm Kinnerethsee (Ṣafed) selber bezeichnen. Für «madregah» geben die LXX hier und Ezechiel 38, 20 mit der Uebersetzung durch «Vorwerk» und «Schlucht» einen Fingerzeig auf die Kraterränder und wilden Gebirgsthäler (wie namentlich Qîsôn-Wâdi Muâdhammîeh im Norden der Asqalôn-[Giscala = El-Gisch]Ebene. Vergleiche weiterhin oben Note 12.

Im «Fuchsverse» (2, 15) ergreift der Herr vom Libanon kurzer Hand mit seinen «Füchsen» (plündernden Soldaten) oder «Handfesten» (schaâl = Handvoll, Faust) von dem Hochsitze der Krone Efraim Besitz (aḥaz). Gleichviel dann, ob mit «mischaâlîm» zugleich auf das in der Saulsgeschichte (1. Samuel 9, 4) erwähnte galiläische Land Schaâlîm (Seghalîm) angespielt ist, das nach dem Onomasticon*) als westwärts von Eleutheropolis (Qalâth-Scheqîf) gelegen in die Mündungsgegend des Qasimîeh-Stromes fallen würde; jedenfalls werden wir der fünf hinter einander folgenden Worte mit Pluralendungen auch ohne die Weinbergsverwüster, die in die Frühlingszeit nicht passen, mit unserer Uebersetzung mächtig werden müssen, welche zwei dieser Plurale (q^{e}tannîm m^{e}ḥablîm) durch Winzerschaaren nur darum ausdrückt, um die wörtliche Uebersetzung «als Ansiedler-Lenker für die Weinberge» zu vermeiden. Wir nehmen nämlich «qtannim» im Sinne des arabischen «quttân» (Plural von qâtîn = incolae oder Insassen) oder von «qatîn» (domestici, asseclae) und holen uns für «m^{e}ḥablîm» aus der griechischen Bibel (Jôb 37, 12. Sprüche 11, 14. Ezechiel 27, 8. 27) die Bedeutung «Lenker» (kybernêtês). Dass die LXX die Bedeutung des arabischen «nâsch» (ergreifen, in Besitz nehmen) kennen, beweist ihre Uebersetzung von Jesaias 11, 10 «l-nes» durch «herrschen». Nehmen wir also am Schlusse des Verses hinter «kerem» die nächste Buchstabengruppe j i n n ô s als Futurum Nîfal, so ist zu übersetzen: *der Weinberg ist in Besitz genommen.* Das folgende «m d r» kann als Participium Hifil (mēdēr) von «darar» nach dem arabischen «darra» (IV und X schnell laufen) mit der Bedeutung «im Lauf gewonnen» auf die Art hindeuten, wie nach der Flucht des assyrischen Statthalters die Schomrôn-Veste dem Libanôns-

*) Eusebii Onomasticon, ed. Parthey, p. 319. Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 1, p. 272 ff. und II, 2, p. 240 f. (Eleutheropolis).

könige zufiel. Oder als «mudar» (statt mûdar) würde das Participium Hofal im Sinne von «deror» genommen werden können, welches die LXX 2. Mosis 30, 23 durch «auserlesen» übersetzen. Oder endlich als Participium Pual vom hebräischen «nadar» (geloben) würde «muddar» den «gelobten» (verheissenen), dagegen nach arabischer Bedeutung von «nadara» (frisch grünen) den jetzt wiederum «neu aufblühenden» Weinberg des Vetters oder Geliebten (Jesaias 5, 1 f. 27, 2) bezielen. Genug für uns, dass auf eine oder die andere Art des Verständnisses der Israels-Weinberg wiederum in innersyrische Königshände gekommen ist!

Den Ihrigen also durfte die Vertreterin der Efraimskrone den Libanônskönig zwar nennen, aber nur auf Jahres-Halbscheid gehörte er ihr. Denn auch die Kuschiten im Lande Nimrôd und bis südwärts herab zum Apfellande (Aqlim-el-theffâḥ) wollten von ihrem König den Löwenantheil behalten. Das Weiden «unter Lilien» hat demselben erst der verhängnissvolle Missverstand des Hohen Liedes angedichtet. Lassen wir uns von den griechischen Uebersetzern der Psalmen (45, 1. 69, 1. 80, 1. 59, 1 vergl. mit 77, 10 [schanôth = alloiôsis]) belehren, dass «schoschannîm» soviel als «alloiothêsomena» oder «mutanda» (Vulgata) bedeutet, was von einem Liede gesagt den Begriff des «carmen amoebaeum» bezeichnen mag. In voll geschriebener Form «schôschannîm» geschrieben, ist das Wort offenbar von «schanah» (wechseln, verändern, wiederholen) entweder eine durch Reduplication des ersten Wurzelbuchstaben gebildete oder eine alte Hofal-Schufalform, die als Nomen im Plural den Begriff der «Wechselfolgen» ausdrückt und ebensowohl vom regelmässigen Wechsel eines Herrschersitzes und von einer Herrscherfolge durch Thronwechsel, als vom Jahres- und Mondwechsel und vom Kreislauf der Jahreszeiten gebraucht werden kann. Ohne Frage also haben wir unter dem «*Weiden (Herrschen) in Wechselfolgen*» die Abwechselung im Königssitze zu verstehen, so dass der Kuschitenkönig mit seiner persönlichen Gegenwart nur auf Halbscheid der Tochter Schomrôn gehörte und das Erbland im Libanon mit ihr Halbpart machte.

Auch nur erst festen Fuss hatte der Libanônskönig in seines Reiches neuer Südhälfte auf dem Ṣafedberge gefasst. Noch war der Augenblick zu ruhigem Verweilen nicht ge-

kommen. Er muss noch Mächtige stäuben auf den Bergen Bather, wo er im Folgenden (3, 1 ff.) gesucht wird. Dass der Kehrvers «*bis der Tag sich kühlt und die Schatten hinschwinden*» nicht etwa vom blossen Einbruch des Abends und vom Tages-Ende, sondern vom Eintreten der Regenzeit und vom Kühlerwerden der Tage zu verstehen sei, lehrt deutlich der Zusammenhang, da zumal im Arabischen «ṣellah» (plural «ṣiklâ») geradezu «Regen» und «tsallâl» auch Wolke bedeutet. Den Sommer über soll er also auch hier wiederum nicht sowohl müssig, wie ein Theokritischer Schäfer in schicksalsloser Idylle der Gazelle oder dem Hirschkälbchen gleichen, als vielmehr seinem Helden-Waidwerk als Krieger obliegen. Die beiden Imperative sob und dammeh könnten allerdings, auch ohne durch «und» verbunden zu sein, nach hebräischer Sprechweise (wie 5. Mosis 2, 24 «fang an, nimm in Besitz» und 1. Samuel 2, 3 «macht nicht viel, redet») gar wohl zu Einem Begriffe verbunden und das «wende dich, denk' darauf!» oder «zieh' umher, denk' darauf!» kurzer Hand durch «denk' wiederum darauf!» oder durch «umherziehend denk' darauf!» übersetzt werden. Nehmen wir jedoch die Buchstaben «sb» mit dem folgenden «d» zu Einem Worte zusammen und lesen die darauffolgenden Buchstaben als «mᵉhalak» (einhergehend oder Sprüche 6, 11 LXX hodoiporos), so wäre «sᵉbod» als Imperativ Qal oder «sabbēd» als Imperativ Piel eines freilich in der Bibel sonst nicht vorkommenden Zeitwortes «sabad», welches nach dem arabischen «sabbada» (sich das Haupthaar scheeren, die Salbung des Haupthaares unterlassen) mit dem folgenden «mᵉhalek» verbunden durch «unterlasse die Salbung und zieh' umher» zu übersetzen und gäbe diese Wendung mit Einem Schlage die Erläuterung zu dem Umstande, dass der Held vom Weinberg der Tochter Schomrôn zwar einstweilen Besitz ergriffen hat, gleichwohl aber erst am Schlusse des dritten Kapitels zur Krönung gelangt, wozu er von der eifrigen Bündnerin erst wieder gesucht werden muss.

Die Heimholung aus der gôlanischen Diospolis. (3, 1—4): ʾAl mischkabê bᵉlîlôth biqqaschthi eth-scheahabah nafschî b-qaśśathaiv w-lō mᵉṣāthîv. Aqawwēm ha-Nō w-āsôbᵉbah ba-ėir ba-schᵉwaqîm û-ba-rᵉḥobôth abaqschah eth-scheahabah nafschî b-qaśśathaiv

w-lō m^{e}ṣāthîv. M^{e}ṣâûnî ha-schomrîm ha-sob^{e}bîm ba-ėir eth-scheahabah nafschî. Rēîtham, ki-m^{e}åtasch åbarthî mē-hem åd sche-maṣāthî eth-scheahabah nafschî, aḥazthîv w-lō ar^{e}fennû åd-sche-habîōthîv el-baith immi w-el-ḥeder hôrathî (hûrathî). *In nassen Lagern sucht' ich ihn, den meine Seele liebt, unter seinen Bogenschützen! Doch ich fand ihn nicht. (Ich rief nach ihm, aber er hörte mich nicht.) Ich will mich aufmachen nach* **Nō** *und in der Stadt umherziehen auf den Märkten, und auf den Gassen will ich ihn suchen, den meine Seele liebt, bei seinen Bogenschützen! Doch ich fand ihn nicht. Es fanden mich die (Leib-)Wächter, die in der (Kampfes-)Hitze ihn umgeben, den meine Seele liebt. Bei ihrem Ansichtigwerden — wie Morgenroth eil' ich an ihnen vorüber, bis ich fand, den meine Seele liebt. Ich hielt ihn fest und liess ihn nicht los, bis ich ihn in das Haus meiner Mutter führte und in die Zelle meiner Gebärerin (? meines Verfalles).*

Auf ihrem «Lager in den Nächten» hätte, nach landläufiger Auffassung, die keusche Träumerin ihren Geliebten sonderbar genug zu finden gehofft, ihn jedoch nicht gefunden, und so sei ihr, meint Hitzig, im Traume soweit eine Ahnung der Wirklichkeit gedämmert, dass sie in der Stadt überhaupt zu wohnen sich vorgestellt und ihn weiter da zu suchen sich vorgenommen hätte, wo zu hantieren sie habe aufstehen müssen. Wie wir dagegen, nach der Feststellung eines andern Zusammenhanges für unser Gedicht, auch für diese Stelle eine andere Situation zu erwarten haben, so werden wir auch dem «Lager in Nächten» entgehen. Wie Jesaias 30, 24 (belîl ḥamîṣ), so ist auch hier «belîl» gleichbedeutend mit «balûl», welches die Bibel in der Pluralform «balûlôth» (samaritisch belîlôth) mit der Bedeutung «gemischt oder zurechtgemacht» kennt. Kommt nun 1. Mosis 11, 9 «balal» von der Verwirrung der Sprachen und das Hithpael Hoseå 7, 8 von der Vermischung Efraims mit andern Völkern vor; so wären «verwirrte oder vermischte» Lager eben keine andern, als Kriegslager. Ist aber im vorhergehenden der Regenzeit gedacht, bis zu deren Eintritte die eifrige Schomrônstochter die Rückkehr ihres Ströters erwartet hatte, so bedeutet im Arabischen «balîl und balîlah» (feucht, nass, regnerisch) auch geradezu «Regenzeit». Und da sie den Ausbleiber (3, 1)

bereits vergebens unter seinen Bogenschützen (1. Mosis 21, 20) gesucht hat, also schon aufgestanden ist; so hat eine (3, 2) nachfolgende Selbstermunterung zum Aufstehen keinen Sinn. Es kann sich nur um einen neuen Versuch handeln, den sie machen will, um den noch im Winter auf seinen Feldzügen Herumstreifenden heimzuholen. Nähmen wir also «aqawwēm» als ältere Pielform (wie uns solche Jeremiah 22, 14 in «m^{e}ruwwaḥ» begegnet) mit causativer Bedeutung «aufstehen machen, in Aufruhr bringen», so wäre freilich nicht wohl einzusehen, wie sie mit dem Aufwiegeln der Bewohnerschaft einer Stadt sollte hoffen können, des Gesuchten habhaft zu werden. Aber «aqûmah Nō» oder «aqûm ha-Nō» kann unbedenklich heissen: *ich will mich aufmachen nach Nō*, wie es z. B. 2. Chronik 20, 36 «laleketh Tharschîsch» und 1. Samuel 20, 11 «nēṣē ha-sadeh» (wir wollen aufs Feld gehen) heisst. Haben wir nun im Worte Nō den Namen der Stadt, wo sie den Säumigen sucht, so berechtigt uns die griechische Uebersetzung dieses Namens mit «Diospolis», an die ostjordanische Diospolis-Bêrytos, d. h. die heutige Bêrûth in der Landschaft Gêdûr, zu denken*), deren niedrige und zum Theil sumpfige Lage sogar ohne das Eingetretensein der Regenzeit die «nassen Lager» rechtfertigen würde, wo der Bundesgenosse gesucht werden musste. Von den «Bâther-Bergen» am Westgehänge des Ḥermônbollwerkes, wo der assyrische Statthalter in Nhamqarûno (ʾAqqarôn — Qalâth Ṣebeibeh) seinen Sitz gehabt hatte, ehe er beim Abfall der Samariter nordwärts nach der cölesyrischen Jebûsiterstadt sich flüchtete, hätte sich demnach der neue Herr von Schomrôn über den Jordan in das Damaskenergebiet begeben, um sich auch den ostjordanischen Antheil der Efraimskrone zu sichern. Im dritten Verse können die Worte «den meine Seele liebt, habt ihr gesehen» in solcher Stellung unmöglich den Sinn ausdrücken: «Habt ihr denjenigen gesehen, den meine Seele liebt?» Beziehen wir dagegen die mit dem Accusativ beginnende Phrase nächstliegend auf die vorausgehenden «schomrîm ha-sob^{e}bîm bâîr», so hat die Suchende die Leibwächter gefunden, welche in der Kampfeshitze den Geliebten schützend umgeben (vergl. 5. Mosis 32, 10. Psalm 7, 8. 32, 7. 10. Jeremiah 31, 22). «Bâîr»

*) Die Nachweise in der vorigen Note (31) S. 130.

aber bedeutet in diesem Zusammenhange nicht «in der Stadt», sondern als Verkürzung aus «b-hâîr» (wie Hoseas 11, 9 und Jeremiah 15, 8) wenn nicht «in Zorneshitze», doch wenigstens «im Feuereifer», wenn wir nicht geradezu an die «Kampfeshitze» denken wollen. Wird dann statt «rēîthem» (ihr habt gesehen) die mit dem Suffixum der dritten Person Pluralis verbundene Infinitivform «rēîtham» gelesen und als gleichbedeutend mit «rēûtham» (Qoheleth 5, 10) in der Bedeutung «ihr Ansichtigwerden», d. h. bei ihrem Ansichtigwerden, genommen oder das Wort als das mit dem Suffix versehene Participium femininum («sie erblickend») aufgefasst und mit dem folgenden «ȧbarthî» verbunden; so lesen sich die dazwischenstehenden Buchstaben als «k-m^{e}ȧtasch» (wie Morgenröthe), indem das wie mȧôz, mȧôn u. a. Nomina gebildete «m^{e}ȧtasch» die dem arabischen «ȧtasah» zustehende Bedeutung «Morgenröthe» zu beanspruchen haben wird, wodurch mit einem ohne Frage glücklichen Bilde die im strahlenden Angesicht sich ausdrückende Freude des Findens bezeichnet ist.

III. Das Sanherîb-Schwert über der krönenden Mutter.

33. (Zu S. 65.) Das Hasenscepter der Faraônen wird, im Zusammenhange mit dem Sarôn-Gau (dem angeblichen Lande Pnuth der Aegyptologen) erläutert: Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 2, S. 192 f. Ueber den aithiopischen Sonnentisch Hakel-el-maidan ebendaselbst Bd. I, S. 76 und II, 2, S. 55. Ueber den ägyptischen Kriegsgott Khunsu vergl. Reinisch, Denkmäler von Miramar, S. 114 f. 123. 148.

34. (Zu S. 66.) Ueber die Jûdahansiedlungen im Efraimgebiete vergl. ebendaselbst Bd. II, 2, S. 285 ff., über die tyrische Purpurfärberei Heeren's Ideen, Bd. I, 2, S. 88 ff.

35. (Zu S. 69.) Tharraqah und Thôm-Nîḥâ: Brugsch, geographische Inschriften I, 67 f. Dessen histoire d'Egypte, pag. 244 f. 292.

36. (Zu S. 69.) Libanôn als Weihrauchgebirg: Von Eden nach Golgatha, Bd. I, S. 86 f. 90 f., wo die immergrünen Harzträufler der Libanôn-Waldgehänge aufgeführt sind.

37. (Zu S. 69.) Die Hermônnamen: Ebendaselbst Bd. I, S. 15 f. II, 2, S. 27 ff. Seetzen's Reisen I, 335. 173. 213. Celsii Hierobotanicon, I, 74. 79. Efraim-Manassêgebiet im

Jordanosten: Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 1, S. 305 ff. II, 2, S. 256 f.

38. (Zu S. 70.) Die Gartenquelle des Hohen Liedes: Ritter's Erdkunde, Bd. XVII, 610. 629. Reyssbuch des heiligen Landes, I, 501. Seetzen's Reisen I, 170. Von Eden nach Golgatha, Bd. I, 484 ff. II, 2, S. 145 Note 2.

39. (Zu S. 72.) Die fönikischen Chaldäer: Ebendaselbst Bd. I, 382 ff. 398 ff. 466 ff. II, 2, 125 ff. Niebuhr, Geschichte Assurs, S. 40 f. Für das innersyrische, nordfönikische Nimrôd-Land tritt auch der Efraimsprofet Micha als Zeuge auf. Jünger als Hoseâ hat derselbe die Ereignisse der Zeit Ḥizqîahs vollständig miterlebt (Jeremîah 26, 18 f. bezeugt es ihm), und offenbar ist die profetische Rede Micha 5, 1 ff. unmittelbar nach Sanḥerîbs Abzug von der bedrohten Ṣiônsstadt abgefasst und zielt mit dem «gesalbten Friedensfürsten» nicht in eine blaue messianische Zukunft, sondern auf den Judahkönig Ḥizqîah selbst, der von Assûr das Land erretten werde, wenn es sich dieser sollte beikommen lassen, wieder die Grenzen zu betreten. Wie musste in jener Angstzeit für Jerusalem die eifersüchtige Widersacherin Israêl über den allem Anscheine nach damals drohenden Fall von Jerusalem sich gefreut haben (Micha 7, 8 f.): die Tochter Ṣiôn war wieder aufgestanden, und dafür mag sich die «Feindin» (7, 12 ff.) gefallen lassen, dass an den wiederkehrenden Assyrer, der freilich damals ausblieb, ihre festen Städte von Tyrus bis zum Flusse (Lîthâny) und vom Meer bis zum Berge Ha-hor (Nordlibanon vom Gebel-Mûsâ an) vertheilt werden sollten «am Tage da fern sein wird Gebot (jirḥaq-ḥoq)», womit auf den hinter der Bühne stehenden Tharraqah angespielt zu sein scheint, dem ja auch (Micha 5, 6) das neben Assur genannte «Land Nimrôd» bei seinen Eingängen (fethaḥê) gegolten, womit deutlich auf die im Westen des Nimrôdschlosses (Qalâth Nimrûd) sich erstreckende Mündungslandschaft des Adonis-(Ibrahîm-)Stromes (El-Fethûḥ) gezielt wird.

40. (Zu S. 73.) Dritter Gesang: III, 6—V, 7.

Mit dem Kehrverse (3, 5) wird der Uebergang gemacht, worauf als erster Abschnitt des neuen Gesanges **der Krönungseinzug des neuen Königs** (3, 6—11) folgt: Mî zōth ôlah min-ha-midbar k-thîmarôth âschan m^e quttereth

mor û-l^{e}bônah mi-kelē b^{e}qath roqe^{a}ḥ.*) Hinneh matt^{e}thô schallēsch, l^{e}mah sche-sîm gibborîm sabîb loh mi-gibborê Jisraēl, kullam aḥuzê ḥereb, m^{e}lumdê milḥamah, îsch ḥarbô ål j^{e}rēkô m^{e}faḥēd ba-leilôth. Efrijô neėsah lû homlak sch^{e}lēmah me-ėṣê ha-l^{e}banôn, åmudaiv. 'Asah kesef r^{e}fîdathô zah b-merkab, w-argaman thôkô raṣûf, ahabah mi-b^{e}nôth Jerûschalēm. Ṣēênah û-rēênah, b^{e}nôth Ṣijôn ba-melek sch^{e}lameh ba-åt^{a}rah sche-ìtrah-lô immô b-jôm ḥathunnathô û-b-jôm simḥath libbô.**) *Was ist das, was aufsteigt aus dem Gefilde wie Rauchsäulen als Gedüft von Myrrhe und Weirauch aus allerlei [doppelter] Mischung des Würzbereiters? Siehe, sein Dreizack (Beutescepter), womit er Helden küret zu seinem Gefolge aus den Recken Israels, Alle Schwertträger, kundig des Kampfes, Jeder sein Schwert an seiner Hüfte, das da Schrecken verbreitet in Nächten. Sein Diadem war bereits gemacht, bis dass er vollständig zum König ernannt würde von den Räthen des Libanôn, seinen Säulen. Als Silberwerk glänzt sein Wagensitz, und das Purpurgewand schmiegt sich um seine Mitte, ein Geschenk von den Töchtern Jerusalems. Geht heraus, ihr Töchter Ṣiôns, und seht nach dem König des Heils in der Krone, womit ihn seine Mutter(-Stadt) krönte am Tage seiner Heimholung und am Tage seiner Herzensfreude (der Freude seines Gelingens).* Der Schluss des Abschnittes verräth deutlich, dass der königliche Einzug der Krönung gilt. Gleichviel also, ob «mî» für «mah» (was), wie 1. Mosis 33, 8. Richter 9, 28. 13, 17 steht, oder in der Bedeutung «wie?» zu nehmen ist, wie 'Amôs 7, 2. 5. Rûth 3, 16. Jesaias 51, 19; so ist zōth hier, wie 1. Mosis 41, 39 (vergl. Psalm 12, 14 «g^{e}dolôth» Grosses), als Neutrum collectivisch genommen, wie ja auch das folgende «m^{e}quttereth» collectivisch das «Rauchwerk» bedeutet. Obwohl in der Uebersetzung der überlieferten Lesung «midbar» gefolgt worden ist, so mag doch gefragt werden, was hier beim Einzuge des Königs der Zusatz «min-hamidbar», wenn auch nicht geradezu «aus der Wüste», selbst in der Bedeutung «aus dem Gefilde» zur Bezeichnung der Gegend

*) mi-kol abqath rôkēl.

**) semeḥ thalbô.

bedeuten soll, woher das Rauchwerk aufsteigt. Da sonst zum Empfange eines Königs wie zu Ehren einer Gottheit das Rauchwerk nur von einem Altare aufsteigt, im Samaritischen aber «madbaḥ» den Altar bedeutet, so wäre man fast versucht, in «midbar» um so mehr nur einen Schreibfehler für «madbaḥ» zu vermuthen und an einen beim Aufzuge einhergetragenen Altar zu denken, als auch in der Schlussballade (8, 5) die LXX nichts von «midbar» gelesen zu haben scheinen. Indessen liesse sich auch ohne Veränderung eines Buchstabens durch andere Abtheilung der Wortgruppen ein entsprechender Sinn erreichen, wenn wir nämlich lesen: (Was da aufsteigt) m i n - h a - m a d b^{e} r a k a t h i m o r ô t h å s c h a n m i q t e r e t h, d. h. *aus dem Maass meines Segens* (*Ueberflusses*) *an Myrrhen* (*als*) *Rauch der Rauchpfanne*, woran sich dann das nachfolgende: *Myrrhe und Weihrauch aus aller Mischung des Würzenbereiters* als Apposition anschlösse. Oder da viele Handschriften statt «thîmarôth» vielmehr thîmarath» lesen, so würde auch «b^{e}rakathi mor» für die Bedeutung «Myrrhensegen» hinreichen, und mit der Lesung «thåaschen» (als 3. Person Futuri fem. von åschēn) würden wir das Zeitwort des ganzen Satzes erhalten, so dass dann von vornherein zu übersetzen wäre: «Was raucht da, aufsteigend u. s. w.» Dass die LXX «rôqē^{a}ḥ» (Salben- oder Würzenbereiter) statt «rôkēl» (Kaufmann) lasen, ist klar. «A b q a t h» würde dann vom arabischen «baqatha» (mischen) entweder mit vorgeschlagenem a gebildet sein, oder wir hätten, um geradezu «baqath» (Mischung) zu erhalten, statt «mi-kol» lieber «mi-kelē» zu lesen und «aus doppelter Mischung» zu übersetzen, nur dass dann das «doppelt» nicht zu pressen wäre, sondern den Sinn von «vielfach» ausdrücken möchte. Also ein rechtes Kyfi oder Kîfah der Rabbinen (kîfath-ha-jarden) das nach altägyptischer Anschauung der Inbegriff alles Köstlichen war! Während nach 2. Mosis 30, 34 das heilige Tempelrauchwerk aus vier Bestandtheilen (Stakte, Seenagel oder Teufelsklaue, Galbanum und Weihrauch) bestand, fügten dazu die Thalmudisten noch sieben weitere Bestandtheile hinzu, um im Ganzen eilf «semamenîn» zu haben. Das Kyfi der Aegypter bestand nach Dioscorides aus zehn, nach Plutarch*) aus sechszehn Bestandtheilen.

*) P l u t a r c h, de Iside et Osiride, cap. 81, ed. Parthey, p. 143. 277 ff.

Statt der angeblichen «Sänfte Salômôns» (3, 7) erhalten wir bei der Schilderung des königlichen Aufzuges vielmehr ein Scepter, wobei es sich nur fragt, was für eins, je nachdem wir «matt^{e}thô schalisch» oder «matt^{e}thô schallosch» lesen wollen. Letzteres Wort würde als Infinitiv von schillêsch (dreitheilen oder dreifach sein) mit «matteh» verbunden den Dreizack (1. Samuel 2, 13 schelosch-ha-schinnaim) bezeichnen. Dagegen würde «schalisch» (1. Könige 1, 9. 2. Könige 9, 25. 15, 25. 17, 9) in der vom griechischen Uebersetzer Symmachos dargebotenen Bedeutung «Erbeuter» die Uebersetzung «Beute-Scepter» rechtfertigen. Was der in seine neue Schomrôns-Haupt- oder Mutterstadt einziehende König mit diesem Scepter vornimmt, wird durch die Wendung «lamah sche» eingeführt, welche (eigentlich «wozu dass» bedeutend) im Sinne von «l-maân ascher» (in der Absicht dass) gebraucht, den Sinn gibt: *um damit einzusetzen* (sîm) *Helden rings um ihn* (d. h. zu seiner Umgebung oder seinem Gefolge. Dass wir dabei «loh» nach fönizischer Schreibweise statt «lô» (ihm) nehmen, kann um so weniger beanstandet werden, da im Kethîb 1. Mosis 49, 11 und 2. Mosis 22, 4, sowie als Suffixum des Zeitwortes noch öfter «oh» statt «ô» vorkommt. Die Worte «mi-fahad ba-leilôth» (vorm Schrecken in Nächten) würden auf die Bestimmung des Gefolges als einer Leibwache zum Schutz vor nächtlichem Ueberfalle hinweisen. Nehmen wir jedoch «m^{e}fahêd» als Participium Piel (Sprüche 28, 14), so wäre es vielmehr das Schwert, das da beben macht in Nächten, d. h. (wie Job 35, 10. Micha 3, 6. Jesaias 21, 11) in Unglückstagen oder Drangsalszeiten.

Statt des «Tragsessels» (afirjôn), den sich der König Salômôn angeblich aus Hölzern des Libanôn gemacht hätte, erhalten wir für unsern Friedenskönig vom Libanôn vielmehr zum Beute-Scepter auch eine Krone, und freilich keine hölzerne. Ein Wort «afirjôn», das dem griechischen «phoreion» entspräche, kommt sonst nirgends in der Bibel vor, und das thalmudische «afûrjôn» (Brautbett) ist eben nichts als eins von den vielen thalmudischen Wörtern, die geradezu aus dem Griechischen aufgenommen sind. Dagegen bedeutet «afêr» (1. Könige 20, 38. 42) wie sonst «fêr» (Ezechiel 24, 17. 23. 26, 10. Jesaias 61, 10) die Kopfbinde oder den Turban. «Afrî (afreh)» wird also dasselbe bezeichnen und somit «afrijô» durch «*sein Diadem*» zu

übersetzen sein. Dazu gehört das Participium Nifal neêsah (gemacht) lû (eigentlich «wenn» im ungewissen Falle, also soviel als «für den in Aussicht genommenen Fall, dass») homlak (er zum König gemacht würde) schᵉlēmah (adverbialisch genommen «vollständig») me-êṣê (von Räthen oder Berathern, oder auch nach äthiopischem Sprachgebrauche: von Verschliessern, Hütern) *des Libanôn, seinen Säulen* (åmudaiv), d. h. seinen Stützen oder Helfern, wie ja auch das arabische «åmîd» (Säule) von Volksfürsten gesagt wird. Oder «åmûdaiv» stände nach samaritischer Verwechselung der Buchstaben Ḥeth und ʾAin für «ḥamûdaiv» (seinen Günstlingen, Daniel 10, 11. 9, 24).

Erst jetzt (3, 10) wird auch der Thronsessel als «rafîdah» (eigentlich Polster oder Ruhesitz) mit «åsah kesef» (Silberwerk) eingeführt, wozu unter Beiseitesetzung des zum Folgenden zu ziehenden b «zah» als Zeitwort mit der Bedeutung «glänzt» gehört. Als «Silberwerk» ist aber in «åsah kesef» der status absolutus ebenso gerechtfertigt, wie in den Wendungen «kikeraim kesef» (2. Könige 5, 23) und «mischneh kesef» (1. Mosis 43, 15). Das Purpurgewand ist um seine Mitte «raṣûf» (ausgebreitet, oder nach arabischem Sprachgebrauche soviel als conveniens oder decens oder nach der 6. Conjugation s. v. a. engverbunden, sich anschliessend). Lesen wir statt «ahabah» vielmehr «ahubbah» und verstehen das Wort nach arabischem Sprachgebrauche als «zugerüstet oder bereitet», so ist auch das folgende «min» (von) gerechtfertigt. Der «König des Friedens» steht unter der Gewährschaft der LXX, die Micha 2, 8 «schalmah» oder «schelameh» ebenfalls durch «Friede» wiedergeben. Lesen wir am Schlusse des Abschnittes «sᵉmoᵃḥ» als Infinitiv, so würde «thalbô» (seines guten Gelingens) sich aus dem arabischen «ithlâbba» erklären, welches von guter Führung und Beendigung eines Geschäfts gesagt wird, wovon «thulâbîbeh» eine gut ausgeführte oder gelungene Sache bedeutet.

Des Königs Standrede. (4, 1—5): Hinkîfah (hinnakêfah) råjathî! Hen kajafeh åinaik jônîm mi-baåd l-ṣamthēk. Sårēk k-êder ha-åzzîm sche-galschû mi-Galaåd schinnaik, k-êder ha-qᵉṣûbôth sche-ålû min-ha-raḥṣah, sche-kullam mithājᵉmôth

w-sche-kalah ain (ên) ba-hem kaḥût. Haschnî (haschēnî) schifthôthaik û-midbarēk nāweh, ki-felaḥ ha-rimmôn raqqathēk mi-bâad l-ṣamthēk. K-migdal dawêd ṣawārēk banûi l-thell-fîôth. Elef ha-magēn thalûi ålaiv, kol schiltê ha-gibbôrê mischnê schodaik ki-schnê ôfrîm th^{e}aumê ṣ^{e}bîah [ha-rôîm ba-schôschanîm]. *Frei hat sich gemacht meine Nachbarin. Siehe, Vorbedeutung sind deine Blicke, die da erobern aus deinem Schicksalsschlag hervor! Deine junge Mannschaft (ist) wie eine Schaar Reisiger, die vom Bundeshügel (Zeugnisshügel) deiner Zinnen her sich zeigen, als eine Schaar von Lanzenträgern, die aus der Sicherniss heraufsteigen und allesammt Schrecken um sich her verbreiten, unter denen Keiner ist, der zum Garausmachen zurückbleibt! Setz' in Stand deine Marken und dein Gefilde, das begehrungswerth ist, dieweil der Segen deines Granatbaumes dich wieder voranbringt aus deinem Schicksalsschlage. Wie ein Trutz-Thurm ist dein Nacken erbaut als ein Zinnenwall. Tausende von Tartschen hängen daran, lauter Schilde der Helden, die nacheinander deine Herrscher waren, nach Jahren der Mächtigen, gleichgestellt in der Würde [in wechselnder Folge schaltend].* In dieser Standrede des Königs sind die Verse 2—4, welche später (6, 5—7) wörtlich wiederkehren, längst ein Kreuz für die Auslegung gewesen. Mit den nächstfolgenden Worten (4, 1) freilich ist man schnell fertig, indem man sie als Ausruf des Entzückens über die Schönheit des Geliebten nimmt und die Gewaltsamkeit nicht scheut, hinter den «Augen» hart genug den Zwischenbegriff «wie Augen der» (Tauben) zu ergänzen. Denn die Tauben-Augen müssen ja doch in einer unschuldsvollen, lilienhaften Liebes-Idylle unbedingt eine Rolle spielen! Wir lassen den König der frohen Feststimmung bei seinem Krönungseinzuge in anderer Weise einen passenden Ausdruck geben. Lesen wir hin^{e}kîfah oder hinnakêfah råjathî, so bedeutet ersteres, als 3. Person fem. Hifil, oder die andere Form als aus «hithnakêfah» zusammengezogenes Hithpael mit voller Schreibung, nach dem arabischen «nakafa» (abfallen und frei sein) in passender Anknüpfung an die Situation der Heldin des Stückes: *frei hast du dich gemacht, meine Nächste!* Das nächstfolgende hen kajafeh bedeutet: *Siehe, (gute) Vorbedeutung (sind)* åinaik (nicht «deine Augen»,

die weiblich construirt werden, sondern als Masculinum [wie unten 6, 5 ebenso]: *deine Blicke*. Dazu gehört jônîm als Participium im Plural von «janah» (bewältigen), wie wir in der Parallelstelle (6, 5) von denselben Blicken finden werden, dass sie als Pfeile sendende verwunden. Sie bewältigen oder erobern aber mi-baâd l-ṣamthēk. Da das arabische «baâd» so viel als «hinter» bedeutet, so ist «mi-baâd» s. v. a. hinter etwas hervor. Gleichviel nun, ob wir das **th** am Schlusse von «ṣamth» als wurzelfest nehmen und das Wort von «ṣamath» ableiten, oder ob wir es als Status constructus von «ṣimmah» fassen; so bedürfen wir im ersten Falle die bei den LXX vom Arabischen entlehnte Bedeutung «schweigen» nicht, da die LXX 3. Mosis 25, 23 und 30 «ṣ^{e}mithûth» durch «Festigkeit» wiedergeben und sich dieser Begriff auch im arabischen «muṣmath» (fest, solid) findet. Die Uebersetzung von «ṣamath» durch Verschweigen oder Verschwiegensein, in welcher Bedeutung das Wort in der Bibel sonst nicht vorkommt, ist offenbar erst aus der falschen Grundauffassung des H. L. hervorgegangen, wie diess die Vulgata durch den ausdrücklichen Bezug des Wortes auf die, nach der Meinung des Hieronymus «aus Sittsamkeit zu verschweigenden» Geschlechtsheimlichkeiten oder die weibliche Schaam beweist. Schliesst aber das Wort nur um des anzuhängenden Suffixes willen mit dem **th**; so führt uns «ṣammah», wobei der Doppelbezug auf das arabische ṣ und **dh** offen steht, auf eine andere Wegspur. Das arabische «ṣimmah» bedeutet Unfall oder widriges Geschick, wie wöglicher Weise auch «ṣammîm» Jôb 5, 5 aufzufassen wäre. Ebenso wird auch das arabische «dhim» und «dhimâm» von Unglücksfällen oder Schicksalsschlägen gebraucht. Da jedoch die Grundbedeutung von «dhamma» vielmehr «häufen» ist und «idhmameh» einen Haufen bedeutet, auch die LXX Jesaias 47, 2 «ṣammah» durch «Ueberrest» (andere Uebersetzer freilich «Verhüllung») wiedergeben; so wäre darin ein Fingerzeig auf die besondere Art des Unglücks gegeben, auf welche hier gezielt wird. Es wäre der traurige Zustand der seit Salmanassar in Trümmern liegenden Stadt verstanden und daraus zugleich die Schlussaufforderung der königlichen Standrede zu erklären, worin dieselbe Phrase wiederholt wird.

Dass das leblose Haupthaar, dessen Belebtsein einer Schönsten unter den Weibern am Wenigsten zum Preis anzurechnen

wäre, selbst bei der üppigsten Fülle herabwallender Flechten mit einer lebendigen Ziegenheerde, die in einer bestimmten Situation vorgeführt würde, verglichen und diese Vergleichung so ins Einzelne ausgesponnen sein sollte, würde für den Geschmack eines biblischen Dichters kein besonders vortheilhaftes Zeugniss ablegen. Glücklicher Weise ist aber das fragliche Wort des Textes mit seinen drei Buchstaben «s a r» oder «s c h a r» ganz danach angethan, um der Auslegung den weitesten Spielraum zu lassen. Offenbar vor Allem muss dem Worte eine Bedeutung zukommen, die nicht bloss einen collectivischen Sinn gestattet, wie ihn allerdings auch die üppige Fülle des Haarwuchses einschliesst, sondern zugleich einen Vergleichungspunkt für eine Schaar lebendiger Wesen darbietet. Die Möglichkeit zunächst, nicht «saar», sondern «schaar» (Thor) zu lesen, würde im Hinblick auf Ruth 3, 11, wo den LXX «kol schaar ammî» die ganze Phylê meines Volkes bedeutet, den Gedanken nahe legen, auch an unserer Stelle «schaarēk» als «dein Stamm» zu übersetzen, da die Angeredete hier ohne Frage als Vertreterin ihrer ganzen Volkssippe zu gelten hat. Ein gleicher collectivischer Bezug wird sich jedoch auch mit Beibehaltung der Lesung «saar» erreichen lassen. Wenn nämlich die LXX in der zweideutigen Redensart Ruth 4, 10 «saar» durch «Lende» mit offenbarem Geschlechtsbezuge wiedergeben; so beweist andrerseits ihre Uebersetzung von «saar» im Mosessegen (5. Mosis 32, 17) durch «wissen oder kennen», dass ihnen die Bedeutung des entsprechenden arabischen Zeitwortes «schaara» (wissen oder erkennen) in dem altsemitischen Bezug auf die Geschlechtsreife bekannt war. Und gerade von derselben Wurzel «schaara» (haarig sein) hat der Araber nicht bloss seine Bezeichnung für Wald (schareh) und Bäume (schâr und schiâr), sondern auch die Ausdrücke «schireh» für die durch den Haarwuchs bezeichnete «Mannbarkeit», und «schiâr» geradezu für «Bedeckung der Blösse» hergenommen. Diesen letztern Sinn «Mannbarkeit», welche den Collectivbegriff der «mannbaren Jugend» einschliesst und etwa durch unser «Mannschaft» oder «Mannsvolk» auszudrücken wäre, haben wir somit als das Subject der Vergleichung mit einer Heerde festzuhalten, mit welcher nur leider nicht bloss die modernen, Idyllen träumenden Ausleger, sondern bereits die griechisch jüdischen Zeitgenossen Theokrits ohne

Fug und Recht der leichtgläubigen Lesewelt eine Ziegenheerde aufhalsen wollten.

Dass es sich nämlich in dem vom Dichter so sorgfältig ausgesponnenen Gleichnisse nicht um «izzîm» (Ziegen), sondern um «ʿazzîm» (Starke oder Gewaltige) handelt, hätte den allzuwillig im Schlepptau der Masôrethen gehenden Auslegern des H. L. längst die zweimalige Wiederkehr des männlichen Suffixes und Fürwortes in «sche-kullam» und in «ba-hem» zeigen müssen. Denn um auf Ziegen zu gehen, müsste unbedingt «sche-kullan» und «ba-hen» stehen, und es hiesse aller Auslegerwillkür Thür und Thor öffnen, wenn man solche grobe Verstösse gegen das grammatische ABC einem biblischen Schriftsteller zutrauen wollte! «ʾAzzîm» (Starke) kommen auch im biblischen Sprachgebrauche oft genug vor, um uns die Berufung auf die im Arabischen herrschende Bedeutung von «ʿazza» (stark, mächtig, siegreich sein) zu ersparen. Bedeutet aber «ʿeder» gewöhnlich «Heerde», so führt uns doch schon die «Heerde Jahwehs» (Jeremiah 13, 17) auf den allgemeinen Begriff «Schaar», der überdiess durch die Bedeutung des Zeitwortes «ʿadar» 1. Chronik 12, 33. 38 (in Schlachtordnung stellen) eine Stütze erhält. Gleichviel dann, ob wir für «galasch» mit dem Graecus Venetus an das arabische «ghalasch» (Morgenröthe) denken und danach «sich früh aufmachen» übersetzen, oder aber mit dem Syrer und der Vulgata die Bedeutung des arabischen «galasa» (aufsteigen) vorziehen wollen; so werden die als Genitiv zu Galaʿad gehörenden «Zähne» den Mauerzinnen der Veste gelten. Mit anderer Wendung des Bildes wird dann die Schaar der «ʿazzîm» als eine Schaar «ha-qᵉṣûbôth» bezeichnet, wofür in der Parallelstelle (6, 6) allerdings mit der Bezeichnung «ha-rᵉḥēlîm» nach dem gewöhnlichen biblischen Gebrauche des Wortes «raḥēl» (Mutterschaf) auf eine Schafheerde gezielt zu sein scheint, da doch ohne Frage die «raḥēlîm» dasselbe bedeuten sollen, wie die «qᵉṣûbôth». Nehmen wir jedoch «raḥēlîm» als einen mit ausgefallenem Jod von «raḥîl» gebildeten Plural, so wird diess als eine samaritische Wortform mit der Bedeutung von «raḥûl» nach arabischem Sprachgebrauche des Zeitwortes «raḥala» (zur Reise ausrüsten, wandern) unbedenklich die «Marschfertigen» bezeichnen. Führen wir andrerseits «qᵉṣûbôth» auf die arabische Wurzel «qadhaba» zurück, so bedeutet «qadhabeh» den schlag-

fertigen Mann, in der Sache somit dasselbe wie «raḥûl». Dann ist aber «q°ṣûbôth» keine weibliche Pluralform, sondern (falls wir sie nicht nach der Analogie von «abôth» und «obeth» erklären wollen) mit der Lesung «q°ṣûbûth» als Collectivform zu nehmen. Oder endlich dürften wir nach der im Samaritischen so häufig vorkommenden Verwechslung der Buchstaben Ḥeth und 'Ain die «raḥēlîm» in der Bedeutung von «rạ̊ēlîm» nehmen, so hat «raạ̊l» die Bedeutung «erschüttern, beben», im Arabischen «heftig die Lanze bewegen oder das Schwert zücken», und das arabische «rạ̊îl» (Rotte, Schaar) oder «rạ̊l» (junger Mann) führt uns wiederum auf dieselbe Fährte. Bezeichnet dann aber der Araber mit «qâdhib» zugleich das scharfe Schwert und mit «qadhîb» (Ruthe) nicht bloss ein leichtes Schwert, sondern auch die männliche Ruthe; so gibt uns der übertragene Gebrauch der Worte das Recht, mit der Uebersetzung der «raḥēlîm» oder «q°ṣûbôth» durch «Lanzner oder Lanzknechte» die Anspielung auf die hasta virilis gleichfalls aufzunehmen.

Die Bedeutung «Bad oder Schwemme» für das Texteswort «raḥṣah» ist, obwohl raḥaṣ «sich waschen oder baden» bedeutet, gleichwohl in unsere Stelle von rathlosen Auslegern nur hineingerathen worden. Als «Badeplatz» kennt die Mischnah vielmehr das Wort «merḥaṣ», während uns dagegen «raḥṣah» im Samaritischen und Chaldäischen (5. Mosis 33, 12. 3. Mosis 26, 5) für das hebräische «betaḥ» (Vertrauen, Sicherheit) begegnet. Mag nun die Sicherheit oder Sicherniss, aus welcher die Lanzenträger oder Starken heraufsteigen, wie Richter 8, 11 eine «maḥaneh betaḥ» bedeuten, wie ja auch Sprüche 21, 22 eine befestigte Stadt der Helden als «mibteḥah» bezeichnet wird, als auf welche dieselben ihr Vertrauen setzen; oder mögen wir nach den LXX Jôb 8, 14 («mibtaḥ» = Zelt oder Lager) die Sicherniss, aus welcher das reisige Volk aufsteigt, als das Feldlager desselben nehmen: so schliesst diess nicht aus, dabei zugleich an die schöne und weite Batîḥah-Ebene bei den Jordanmündungen zum Kinnerethsee zu denken, wo sich eine dergleichen Schaar vortrefflich ausbreiten konnte.

Und sie alle (heisst es weiter) sind «mathaimôth». Letzteres wird im vorliegenden Zusammenhange nicht als Participium Hifil von «thaam» die hier von den LXX eingeschwärzte Bedeutung von «Zwillingsmüttern» haben können, sondern gleich

«q^{e}ṣûbôth» einen männlichen Bezug enthalten müssen. Als Participium Hithpael des im Chaldäischen vorkommenden Zeitwortes «ajam» darf das Wort «mithajemôth» als «die da Schrecken um sich verbreiten» oder «mithajemûth» als «Schreckensmannschaft» gelten. Für die nächstfolgenden Worte schekullah ain bahem k^{e}ḥût bietet sich eine doppelte Uebersetzungsmöglichkeit dar. Wird «sche-kalleh» (Infinitiv Piel von «kalah») gelesen, so versteht sich «sche» (ascher) mit folgendem «ba-hem» als Relativsatz: *unter welchen Keiner, der zum Vertilgen ausgeblieben* («kaḥût» als Participium Qal nach dem arabischen «kaḥata»). Wird dagegen «schakleh» als Infinitiv Schafel (Hifil) von «kalah» genommen, so ergibt sich die Uebersetzung: *und zum Vertilgen (ist) keiner unter ihnen ausgeblieben.* Auf eine oder die andere Art also haben wir das männliche Fürwort in «ba-hem» und das männliche Suffixum in «sche-kullam» den vermeintlichen Ziegen entzogen und den Starken zugewiesen, wie sichs für einen ordentlichen hebräischen Schreiber gehört.

Nachdem die Gleichnissrede mit der Phrase «aus deinem Schicksalsschlage oder Verfalle heraus» wieder zu ihrem Ausgange zurückgelenkt hat, wird die Standrede des Königs mit dem folgenden haschnî fortgesetzt. Als Imperativ Hifil von «schanah» genommen, wäre der Sinn: «gib zum Tausch!» oder nach dem arabischen «sanâ (sanaw)» passender: «lass leuchten! mache zugänglich!» oder endlich als Hifil von «schanan» haschênî gelesen, wäre nach dem arabischen «sanna» (gut besorgen oder in Stand setzen) der Wortlaut: «setz' in Stand!» Das Object dieser Aufforderung lesen wir nicht als «sifthôthaik» (deine Lippen), denen es ja an Redefertigkeit nicht fehlte, sondern «schifthôthaik» und verstehen «sch^{e}fatah» wie die LXX 1. Mosis 49, 14 von Issachar und Richter 5, 16 von Rûbên als «Loose oder Gebietsgrenzen» (Marken), in welchem Sinne es auch im Efraimspsalme 68, 14 vorkommt. Die Conjunction ke (zufolge, secundum, dieweil) bezieht sich (in ähnlichem Sinne wie Jesaias 18, 4: «k-thom ferah» beim Reifen des Sprosses, und 2. Chronik 12, 1 «k-hezqathô» dieweil er Kräfte gewonnen hatte) auf «riqqathêk» als Piel von «raqah» im Sinne des arabischen «raqija» (aufsteigen lassen, emporbringen), wozu «felah» (Gedeihen, Glück) als Subject gehört. Und wenn die

LXX Jesaias 49, 11 «j^{e}rumûn» richtig durch «boskêma» (Futter, Weide, Nahrung) übersetzt haben, so wird der in syrischen Landen so häufig vorkommende Granatbaum passend das Vollauf überhaupt bezeichnen!

Gilt der «Nacken» der Stadtkönigin dem Bergjoche (arabisch «ṣâreh») von Schomrôn-Ṣafed, so erhalten wir statt eines Davidsthurmes, der bei dem David-feindlichen Zehnstämmereiche ohnediess schlecht am Platze wäre, mit der Lesung d a w ê d, als einer von «dôd» gebildeten Verbalform nach dem arabischen «ḍâda» (ḍawada oder ḍajada) den Worten «ḍâid und ḍawwâd» entsprechend die Bedeutung repulsor (depulsor) et tutor sui juris, und somit recht eigentlich einen «Schutz- und Trutzthurm». Und an einen solchen hat auch Aquila mit der Uebersetzung des folgenden «thalfiôth» durch «Zinnen» und Procopius von Gaza*) bei der Bemerkung gedacht, dass «thalfiôth» einem weithin sichtbaren, hochgelegenen Platze gelte. Jedoch ist diess nur die Erklärung der ersten Hälfte (thell) des Wortes, welche den LXX Höhe und Wall bedeutet. Kannte nun schon Josûå (11, 13) Städte, die auf ihrem Wall (? Kraterrande) standen, so wird der Thurm, der gebaut ist zum Thell oder Wall für «fijôth» (Spitzen oder «schinnîm», Zähne) seine Erklärung aus der Stelle Jesaias 41, 15 erhalten, wo von den LXX ein Dreschwagen als «baål fifiôth» durch «sägenartig» wiedergegeben wird. Hiess nun in den Tagen der Judith (4, 6 nach einigen Handschriften, sowie beim Syrer und alten Lateiner) in der Umgebung**) von Bethylûa (Ṣafed) eine Oertlichkeit «die grosse Säge», so werden wir wohl nicht fehl gehen, dabei an den hier erwähnten «Trutzthurm» Thalfiôth zu denken, der dann zugleich das «Galaåd der Zinnen (Zähne)» decken wird, von wo die Reisigenschaar auszieht. Schilde als Prachtstücke begegnen uns auch sonst in der biblischen Geschichte (1. Könige 10, 16 f. 14, 26 f. 2. Könige 11, 10. Jeremiah 51, 11) und waren solche auch in Tyrus an Mauern und Thürmen offenbar als Heldenschilde und gleich den Schilden der Römer mit den Namen ihrer einstmaligen Inhaber versehen (Ezechiel 27, 10 f.).

---

*) Procopius Gazaeus, comment. in Canticum canticorum, ed. Mai, Nova collectio IX, 343.

**) Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 2, S. 291 f.

Die Helden aber, deren Schilder hier in der Standrede des Königs an die Stadtkönigin von Schomrôn erwähnt sind, werden durch die nachfolgenden Worte als Königliche und königliche Familienschilder bezeichnet, also den Schildern entsprechend, welche auf den Denkmälern des Nilthales die Namen der Könige und Königskinder führen. Wir lassen nämlich ha-gibbôrê im Status constructus stehen und nehmen mischnê (Diadochen, Nachfolger) gleichfalls als Apposition im Status constructus, das folgende schodaik (deiner Herrscher) aber als Genitiv. Daran schliesst sich mit k (gemäss, secundum) verbunden der Status constructus schnê (Jahre) mit folgendem Genitiv åfarîm (der Herrscher oder der Mächtigen, nach dem arabischen «åfara» VIII mächtig sein oder auch seine Sache gut ausrichten). Als weitere Erklärung folgt dann theaumê ṣbîah mit dem durch LXX 2. Mosis 26, 24. 36, 25 an die Hand gegebenen Sinne (ex isû) «in gleichem Masse der (königlichen) Herrlichkeit», oder nach dem arabischen «thaumîeh» in der Bedeutung «als Anzeiger oder Kundgeber der Würde». Hieran würden sich schliesslich, nach der masôrethischen Lesung die Worte «ha-rôîm ba-schôschanîm», deren Sinn (waltend in Wechselfolgen) wir bereits kennen, als nochmalige Erläuterung anschliessen, die aber in der That, wie viel wir auch dem Parallelismus gleichbedeutender Versglieder zu guthalten möchten, als eine ganz zweck- und nutzlose Wiederholung nachhinkt. Da nun aber im nächstfolgenden Verse der Zusammenhang in der Standrede des neuen Herrschers mit Einem Male abgebrochen und mit der uns bereits bekannten Wendung «bis der Tag sich kühlt und die Schatten hinschwinden» der Wechsel des Königssitzes und die Rückkehr zum Libanôn thatsächlich eingeführt wird; so dürfte es gerechtfertigt erscheinen, wenn wir die beiden überflüssigen Schlussworte «ha-rôîm ba-schôschanîm» von der vorausgegangenen Periode trennen und die Lesart einer einzigen Handschrift «hêrêh ba-schôschanîm» als die ursprüngliche in den Text einführen. Scheinbar unverständlich, weil man die Worte auf das Vorhergehende glaubte beziehen zu müssen und darum die Mehrzahl vom Participium Qal (ha-rôîm) erwartete, wird sich diese letztere Lesart als ein früher Verbesserungsversuch in den Text eingeschlichen und mit dem ganzen Uebersetzungs-Missverstand der LXX fortgeschleppt haben. Als

Infinitiv Hifil (hēreḥ) oder geradezu als Participium Qal (roḥeh) mit dem Artikel genommen, beziehen sich dann die beiden Worte auf das nachfolgende «ēlek» (ich will gehen). Bis der Herbst kommt, will der königliche Verbündete in seinen Libanôns-Erblanden zubringen und das Gebirgsjoch gegen das drohende Heranziehen Sanherîbs decken.

Die Mission der Tochter Schomrôn nach dem Libanôngarten. (4, 6—14): Ha-roḥeh (hēreḥ) ba-schôschanîm åd sche-jafû^{a}ḥ ha-jôm w-nasû ha-ṣ^{e}lalim, ēlek lî el-har ha-môr w-el-gibeath ha-l^{e}bôn. Ha-kol-kêfah reîthî w-mûmê nebek othê mi-L^{e}banôn; kullaḥ ethêm L^{e}banôn! Thabôi, thâschûrî, me-rōsch amanah me-rōsch Schanîr w-Ḥermôn, mi-meôn ôth arajôth, me-har^{e}rê n^{e}merîm. Libbabthinû, aḥothî kaleh, libbabthinû be-aḥad meåinaik, be-aḥad ånaq m^{e}ṣûronaik. Mah jafû daddaik, aḥothî kaleh, mah tobû daddaik mi-jain, w-rê^{a}ḥ sch^{e}manaik mi-kol b^{e}samîm: nafath thitofnah schafthôthaik kol ha-d^{e}basch w-ḥalabath ḥath l^{e}schônek; w-rê^{a}ḥ schillamthîk karê ḥalban w-n^{e}gonēn åul! Aḥothîk l-ha-gan (gal) nåûl mēåi (mēghai) naḥath w-mischlaḥaik Pardēs rimmônî mēîm (mēêm) f^{e}rî megdî. Mi-k^{e}farê m^{a}åman r^{e}dî nard w-karkom, qaneh w-qinnamôn îm kol åṣê l^{e}bônah, mor w-ahalôth îm kol rāschê b^{e}sammîm. *Im Wechsel zu walten, bis der Tag sich kühlt und die Schatten hinschwinden, will ich mich aufmachen nach dem Myrrhenberg und zum Weihrauchwalde. Ueber ganz Kêfah-Land walte ich, und über die Wasserbrunnen des Hügellandes, die vom Libanôn kommen. Völlig will ich den Libanôn zum Gehorsam bringen! Komme du, meine Cypresse, zur Eröffnung der (Bundes-)Treue vom Haupte des Sanir und Hermôn, aus den Wohnungen der Löwen, von den Bergen der Pardel! Du hast uns das Herz ausgezogen, schmachtende Schwester, das Herz hast du uns ausgezogen mit der Besitznahme deiner Quellenorte und mit dem Festhalten der Anke deiner Festung. Wie schön zwar deine Brüste sind, meine schmachtende Schwester, wie viel besser deine Liebkosungen sind, als Wein, und (ob gleich) der Duft deiner Salben über alle*

Wohlgerüche geht: so träufeln doch umsonst deine Auen allen Honig und vergebens lässest du deine Zunge von Milch überfliessen! Ich geruhe dir zukommen zu lassen Weirauchauen, und wir wollen das (Gebirgs-)Joch schützen. Verschwistert hab' ich dich für den Erbgarten von der Feldhütte (Fahne) der Ruhe her, und Deine Sendplätze (sind) der Fruchtgarten meines Granatbaumes, der jährig macht meine köstliche Frucht. Aus den Dörfern des Verweilens brich (dir) von der Narde aus und Krokos, Rohr und Gewürzstengel mit allen Bäumen des Weihrauchs, Myrrhe und Aloë mit allen edeln Salben.

Das ganze Kefâ-Land (Fönikien) also hat der junge Kuschitenkönig bei der Krone seiner Väter zu erhalten, und vor Allem gilt es ihm um die Quellenorte des Hügellandes im Libanon, also um die eigentliche Terrassenlandschaft. Mûmâîm ist entweder als der Plural des Participium Hofal eines dem arabischen «wamâ» entsprechenden Zeitwortes «jamâ» zu nehmen und würde dann, wie «wamâ» und «thaumijeh» die Bedeutung «Anzeige oder Merkmal» haben. Oder es ist ein nach dem arabischen «maah» (Wasser holen, mit Wasser gesegnet sein) gebildetes Participium, das im Sinne von «môṣâ maim» (Jesaias 41, 18) die «Wassersammlungen» bedeutet. Das Wort nebek wäre durch Jôb 38, 16 bei den LXX in der Bedeutung des arabisch-chaldäischen «nebeg» und des arabischen «nebâ und manbâ» für «Quelle» verbürgt, während es nach arabischem Sprachgebrauche (nabk und manbek) als ein hochgelegener Platz zu fassen wäre. Auf «mûmâê» bezogen würde der ungewöhnliche Status constructus «ôthê» statt «ôthîm» (welche kommen, wie 4, 15 nozlîm) als eine befremdliche Anomalie zu gelten haben, man müsste denn annehmen wollen, dass das m des Pluralis wegen des folgendenden m (mi-) vor Libanon aus Versehen ausgefallen. Halten wir uns jedoch bei «nebek» an die Bedeutung «Quelle», so ist das Sprachgeschlecht des Wortes ohne Zweifel gerade so wie bei «âin» (Quelle) weiblich, und «othi» als Femininum des Participiums im Singular gerechtfertigt. Ist aber dann allerdings vor «nebek» ein Wort, das «Wasseransammlungen bedeutet, überflüssig, so steht nichts im Wege, jenes «mûmâê» nach dem arabischen «maumâ» oder «maumâh» in der Bedeutung von Steppe oder einsamer Gegend zu nehmen, welcher Ausdruck uns auch im samaritischen

«mamûâ» (1. Mosis 21, 14) für «midbar» begegnet. Es wären dann die einsamen und unbewohnten Libanônkämme (Gurd) als die Quellenorte der Küsten-Terrassenlandschaft verstanden.

Werden die folgenden Worte kalloh athêm L^{e}banôn gelesen, so ist «kalloh» entweder als Infinitiv Piel mit der Bedeutung «im Vollenden» oder statt «l-kalloh» (1. Mosis 18, 21. 2. Mosis 11, 1) im Sinne von «ganz und gar» zu verstehen. Als erste Person Futuri ist «athêm» entweder nach dem arabischen «thâma» (thaima) soviel als «ich will zum Gehorsam bringen oder unterjochen»; oder als Futurum Hifil von «thamam» in ähnlicher Weise, wie Jesaias 33, 1 (hēthîm statt hēthēm) statt der gewöhnlichen Form «athēm», wäre der Sinn «ich will vollzählig machen oder vollenden», nämlich den Libanôn. Zum Cedernkönig soll darum die Cypresse (thaschûrî für thāschûrî Jesaias 41, 19. 60, 13, welches nach dem syrischen und arabischen Uebersetzer s. v. a. «scherbîn» d. h. weibliche Cypresse bedeutet) nach dem Libanôn kommen «mērōsch amanah», vom Anfang der Treue (wie es die LXX übersetzen), d. h. sogleich im Anfang des Bündnisses (arabisch bedeutet «amâneh» das feste Bündniss) oder um sogleich von vorn herein ihre Treue im neuen Bündnisse zu bewähren.

Im Folgenden (4, 9) wird libbabthenû sowohl mit dem Pluralsuffixum (statt des masôrethischen «libbabthenî»), als auch in der privativen Bedeutung «du hast uns das Herz ausgezogen» durch die LXX (trotz Jôb 11, 2) hinlänglich gegen den syrischen Uebersetzer verbürgt, der dafür «du hast mich ermuthigt oder beherzt gemacht» übersetzen will. Dass die Buchstabengruppe mṣwrn, als «m^{e}sûron (m^{e}sûrôn)» gelesen, für eine wie «maṣôr» und «m^{e}ṣûrah» gebildete Bezeichnung von Umwallungen oder Befestigungswerken gelten darf, ist um so weniger zweifelhaft, als ohnediess der Plural «deine Hälse» schlecht genug zu der Thatsache passt, dass Jemand nur Einen Hals hat. Zugleich gilt das zweimal mit der Praeposition b versehene «aḥad» nach samaritisch chaldäischem Sprachgebrauche als gleichbedeutend mit «aḥaz» (ergreifen, festhalten, oder wie «jaḥad» [arabisch «waḥida»] Psalm 86, 11 s. v. a. annectiren).

Anstatt den folgenden Vers (4, 10) nur einfach als eine mit dem weitern Verlaufe nicht grammatisch verbundene Ausrufung zu nehmen, fassen wir «mah» (wie) im Sinne von «wie auch»

oder «wie auch immerhin», sodass sich der nächste Vers als Nachsatz in einschränkendem oder ablehnendem Sinne anschliesst: trotzdem träufeln deine Siebensachen umsonst! Nafeth wird im Sinne des arabischen «nafâh» (Spreu oder Nichtiges) oder als gleichbedeutend mit dem arabischen «nafy» (Verneinung) genommen die Bedeutung «umsonst, vergebens, eitel» beanspruchen dürfen. Die nutzlose Wiederholung von «kallah» (Braut) bei Seite lassend, übersetzen wir kol-hadᵉbasch einfach durch «allen den Honig». Nehmen wir zu «ḥalab» noch das **th** von «thaḥath» hinzu, so erhalten wir, dem vorausgegangenen Zeitworte parallel, mit ḥalabath die 2. Person feminini eines von «ḥalab» (Milch) gebildeten Zeitwortes, das im Arabischen in der Bedeutung «Milch fliessen lassen» oder überhaupt «überfliessen lassen» vorkommt. Dazu gehört «lᵉschônêk» als Accusativ und das vorausgegangene «umsonst» wird mit «ḥath» nochmals bekräftigt, sofern dieses als Infinitiv von «ḥathath» in adverbialer Bedeutung nach Jôb 41, 25 LXX «zum Spiel» d. h. nutz- oder erfolglos (wie das arabische «ḥuth [ḥuts] s. v. a. Spreu) genommen wird. Inwiefern die schönen Siebensachen der schmachtenden Schwester umsonst bereit sind, sagt uns das Nächstfolgende, wenn wir das erklärende Wav vor «rêᵃḥ» zugleich als Angabe des Grundes fassen und durch «denn» oder «da doch» übersetzen, was der hebräische Sprachgebrauch unbedingt zulässt. Als adverbialisch gebrauchter Infinitiv im Sinne von «wohlgefällig oder gnädig» gehört dann rêᵃḥ zu schillamthîk, der mit dem Suffixum versehenen 1. Person Piel von «schalam», welches mit der Bedeutung «geb' ich dir zum Ersatze» oder kurz «gewähr' ich dir» (wie Psalm 31, 24. 62, 13. Sprüche 13, 21. Jeremia 50, 29) das folgende karê-ḥalbanôn» (Anger des Weihrauchs) als Object erhält. Denn ohne Frage dürfte «ḥalbanôn» als gleichbedeutend mit dem 2. Mosis 30, 34 erwähnten «ḥelbanah» (syrisch «ḥelbah») gelten, jenem auch den Griechen und Römern unter dem Namen Galbanum bekannten wohlriechenden Gummi, das nach dem Zeugniss von Dioscorides (3, 97) und Plinius (12, 56. 24, 13) aus einer in Syrien wachsenden Staude ausschwitzt. Bezeichnet dieses nun aber der Syrer durch «ḥelbah», so dürfte auch hier, zumal im Munde des Libanônkönigs, bloss «ḥelban» als hebräische Form des Wortes genügen und die Buchstaben **wn** zum nächst-

folgenden Worte gezogen werden. Als n^{e}gonēn (statt des gewöhnlichen n^{e}gônēn) gelesen, giebt diese 1. Person Pluralis Pilel von «ganan» mit «âul» verbunden, die Uebersetzung: «und wir wollen das Joch schützen», nämlich das Libanôngebirgsjoch. Soll dagegen die durch 2. Mosis 30, 34 verbürgte Wortform «halbanôn» unverkürzt bestehen bleiben, so wäre «gonēn âul» (das Joch schützend) als Apposition zu «schillamthîk» auf den Sprecher allein zu beziehen.

Da wir die «Schwester Braut» oder die «schmachtende Schwester» bereits hinlänglich bedacht gefunden haben, so wird vielmehr ahathîk, dem vorausgegangenen «schillamthîk» entsprechend, als eine durch den arabischen Sprachgebrauch («akhâ» verbrüdern oder verschwistern) verbürgte Verbalform zu nehmen sein. Die Worte «verschwistert hab' ich dich l-hagan nâûl» (wie die LXX und Vulgata mit vielen Handschriften lesen) würden also nunmehr den angeblich «verschlossenen oder verriegelten Garten» im Libanon als den Platz einführen, wohin die neue Verbündete «bestimmt» ist. Ja, wenn wir das «dich» als selbstverständlich ergänzen wollten, würde »ahathîk» als 1. Person Futuri Hifil von «hathâk» (Daniel 9, 24) geradezu «ich will bestimmen oder festsetzen» bedeuten. Die Einführung des «verschlossenen Gartens» mit dem bestimmten Artikel wäre dadurch gerechtfertigt, dass es eben um eine ganz bestimmte Oertlichkeit im Libanôn gilt, über deren Platz das Nachfolgende Aufschluss gibt. Und auch 2. Chronik 10, 7 begegnet uns in «l-ha-âm» ein ähnliches Beispiel von unterlassener Verschmelzung der Präposition mit dem Artikel. Was jedoch ein «verschlossener oder verriegelter Garten» zu bedeuten habe, mag sich zwar der landläufigen Auffassung des Hohen Liedes leicht aus dem Hinblick auf die unbefleckte Jungfernschaft der Braut erklären, ist dagegen bei einem landschaftlichen Bezuge schwer zu begreifen. Heisst nun aber bei Ezechiel 16, 10 «naâl» s. v. a. «beschuhen», so würde ein «beschuhter» d. h. mit dem Schuh betretener Garten sich einfach als ein solcher zu erkennen geben, den man in Besitz genommen hat. Denn ein Fürst wirft seinen Schuh auf ein Land, zum Zeichen, dass er darüber herrscht (Psalm 60, 10. 108, 10). Oder wäre «nâûl» das Participium Nifal von «âul» so würde dieses nach dem arabischen «'âla (âvla)» mit der Bedeutung »überwunden» oder auch «in die Familie

aufgenommen» sachlich auf den gleichen Sinn führen, und der erwähnte Garten wäre als der Erbbesitz (milk) des Königshauses bezeichnet. Dorthin also, sagt der König, habe ich dich bestimmt mēâi naḥath d. h. entweder «von der Nachthütte (Feldhütte Micha 1, 6. 3, 12. Jeremiah 26, 17. Psalm 79, 1 LXX oder nach dem arabischen «ghai», von der Fahne) der Ruhe» oder zugleich als Anspielung auf die alte, in den Tagen Josûa's zerstörte 'Aibals-(Ghaibals-)Stadt bei Sychem*) dem Sinne nach soviel als «aus deinem eignen altväterlichen Ruhesitze». Denn für «naḥath» ist aus Jesaias 30, 15. 30 und Qoheleth 4, 6. 6, 5. 9, 17 die Bedeutung «Ruhe, Friede» verbürgt.

Dorthin also hätte der Herr vom Libanon seine neugewonnene Verbündete bestimmt, und damit sie sich überzeuge, dass ihr damit kein schlechtes Theil beschieden sei, fährt er fort: W-mischlaḥaik pardes rimmônîm (und deine Sendplätze [sind] ein Fruchtgarten von Granatbäumen), worauf dann die ganze Fülle der schönen Sachen folgt, welche dieser Libanônsgarten des königlichen Erblandes aufzuweisen hat. Wollen wir «mischlaḥ» nicht im Sinne des samaritischen (1. Mosis 32, 13) scheleḥ» (Geschenk, Gabe) nehmen oder an das arabische «maslaḥeh» (Grenzposten) denken; so wird das Zeitwort «schalaḥ» durch das vorgeschlagene Mem formativum zum Worte «mischlaḥ» als zur Bezeichnung des Ortes gestempelt, wohin Jemand geschickt wird, wie Jesaias 7, 25 «mischlaḥ schôr» den Weideplatz der Stiere bezeichnet. Wird nun aber des Königs eigentliches Erbland wohl auf das Haus seiner Mutter ('Aqrâ), somit auf das «Weinhaus» (2, 4) 'Aqûrah zielen, so entspringen dort die Quellenarme des Gebirgsstromes Wâdi Gauz (Nussthal) der in seinem obern Laufe den Namen des Felsenschlosses Mesaliḥah führt, welches am Bergfuss bei der Bathrûnküste im Angesicht des Vorgebirges «Gottesangesicht» (jetzt Râs-el-Schakâh) über höhlen- und grottenreichem Felsenvorsprunge auf steiler Höhe ragt.**) So würden also in diesem Mesaliḥah-Thale der Bathrûn-Landschaft die Sendplätze (mischlaḥîm) zu suchen sein, welche der Schomrôntochter im

*) Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 1, S. 262 ff. u. 2, S. 239 f.

**) Robinson, Palästina, Bd. III, 952. Ritter's Erdkunde, Bd. XVII, 588 f.

nördlichen Banne ihrer Assêriten- und Zabûlônstöchter angewiesen werden. Denn von dort sind die Qadîschahthäler und die «Gartenquelle», von der im Nachfolgenden die Rede ist, nordwärts nicht mehr so weit entfernt, um nicht für unsern Nafthalitenschreiber, der die Dichtung richtig stellte, mit den südlicheren Plätzen zusammenzufallen. Indem wir in Betreff des Details der Siebensachen, die sich alle in dem Libanônsgarten befinden sollen, auf die Ausleger der Stelle verweisen,*) ist es nur die sonderbare Wiederholung der Narden (4, 13 f.: Cypern mit Narden, Narde und Safran), die uns nicht in den Sinn will. Lassen wir darum den König, statt nur allgemein vom «pardēs rimmônim» (Granaten-Baumgarten) vielmehr mit «pardēs rimmônî» (Garten meiner Granate oder collectivisch meines Granatenhaines) von seinem eignen dortigen Granatgarten reden; so erhalten wir mit den zur Erläuterung beigefügten Worten mēêm (oder mēîm) f^{e}rî megdi eine doppelte Uebersetzungsmöglichkeit. Bei der Lesung «mēîm» (Jôb 34, 33. 26, 4. 1. Mosis 44, 32) wäre der Sinn: (deine Sendplätze sind mein Granatgarten) von Seiten [in Bezug auf] die Frucht meiner Köstlichkeit, d. h. von Seiten meiner köstlichen Frucht. Bei der Lesung «mēêm» hätten wir in dieser Form ein auf «pardēs» zu beziehendes Participium Hifil von «åum» mit der vom arabischen «åm (åum)» entlehnten Bedeutung «welcher jährig macht oder jährlich hervorbringt meine köstliche Frucht.». Mit dem folgenden mi-k^{e}farîm beginnt dann ein neuer Satz; die Cypern, die ohnediess als Blüthen zu den vorher erwähnten Früchten schlecht passen, fallen weg und wir erhalten dafür, im Hinblick auf die «Sendplätze», passender «Dörfer». Mi-k^{e}farê m^{a}åman (aus Dörfern des Verweilens oder Verbleibens) r^{e}dî mi-nard (nimm von der Narde). «M^{a}åman» als ein (wie m^{e}ôn, m^{e}ṣûron, megden, mifthan) vom arabischen «åman» (verweilen) gebildetes Nomen ist so wenig zu beanstanden, wie der Ausdruck «von der Narde», der an 3. Mosis 5, 9. 2. Mosis 17, 5. Daniel 11, 5 (wo «min» ähnlich gebraucht ist) seine Stütze findet. Dass aber «radah» für «ausnehmen oder auslesen» genommen werden darf, beweist das Ausnehmen des Honigs durch

*) Hitzig, a. a. O. S. 61 ff. Rosenmüller, a. a. O. S. 367 ff. Magnus, kritische Bearbeitung und Erklärung des H. L. (1842) S. 181 ff.

Simson (Richter 14, 9). Mit der Erwähnung der Köstlichkeiten, welche die Verbündete bei ihrer Mission zum Libanon zu erwarten hat, schliesst die Standrede des Königs. Die Verbündete versteht, wohin sie beschieden ist.

Die Bewährung der Bundestreue. (4, 15—5, 17): Mạjan gannî m^{e}beēr, majîm ḥajîm w-noz^{e}lîm min-L^{e}banôn. ʾAuri ṣafôn û-bôeî thaiman, hafîḥî gannî (w-) jizz^{e}lû basmai, w-jabō dôdî l-gannô w-jōkal f^{e}ri m^{e}gadaiv. B-ōthî l-gannî aḥathîka l-haārîthî môrî im b^{e}samî, ākalthî jạrî im dibschî, schathîthî jênî im ḥ^{a}labî. Iklû, rẻîm, sch^{e}thû w-schikrû! Dôdî maēn jîschan hûlab (hiwwaleb) jåēr qôl dôdî dôfēq: fith^{e}ḥî lî! Aḥathîr ảjathî, jônoth jethamthî, sche-rāschî nimmal ātallēq, w-ṣôthî resîs jalîl. Hofschat^{e}thî eth-kuthanôthî, ai kokeh elbaschēn? Horḥaṣthî eth-raglai, ai kokeh atanfēm? D^{e}wadî, schilḥî dûman ha-Ḥôr! W-m^{e}ải hamû ảlaiv, qamthî anî li-f^{e}thaḥ l-dôdî, w-jadai notfû maur w-eṣbảthî môr obēr ảl kafôth. Ha-manẻûl fathaḥthî l-dôdî, w-dôdî ḥomēq ảbar nafschê jaṣāh b-dabrô ba-qaschathêhû, w-lō m^{e}ṣāthîhû, q^{e}rāthîv w-lō ảnanî, m^{e}ṣāûnî ha-schomrîm ha-sob^{e}bîm ba-ẻir, hikkûnî, f^{e}ṣảûnî, nasēû eth-r^{e}dîdî mẻảlai schomrê ha-ḥomôth. *Meines Gartens Brunnen ist erschlossen, Wasser des Lebens, das vom Libanôn rieselt. Erhebe dich, Nord, und komm herbei, Süd, und durchwehe meinen Garten, dass meine Wohlgerüche fliessen und mein Verbündeter in seinen Garten komme und dessen köstliche Frucht esse! Bei meinem Einzuge will ich dich zum Genossen haben, wenn ich meine Myrrhe anzünde nebst meinen Wohlgerüchen. Ich geniesse meinen Hain nebst meinem Honig, ich trinke meinen Wein nebst meiner Milch. Esset, Nachbarn, trinkt und berauscht euch! Mein Verbündeter meidet den Schlaf. Daherschreitend ruft mein Verbündeter laut und heftig verlangend: «Löse mich! Ich will mit dem Geschicke eine Lanze brechen! In der Niederlage bin ich verlassen; doch mein geschlagenes Haupt will ich erheben, und mein Nothruf der Niederlage heult! Plündern liess ich mir meine Rüstungen, wie soll ich sie rasch wieder beschaffen? Versprengen liess ich*

mir mein Fussvolk, wie soll ichs schnell wieder zusammenbringen! Setze du durch Botschaft in der Stille die hohle Gasse in Bewegung!» Da schwoll mein Herz für ihn; ich stand auf, meinen Verbündeten zu lösen, und meine Hände bahnten den Weg, und ich beschaffte die Zufuhr, die reichlich floss. Den Riegel öffnet' ich meinem Verbündeten und mein Verbündeter machte Kehraus und überkam die Seelen der Schmach in seiner Rache mit seinen Bogenschützen. Ich sucht' ihn, aber ich fand ihn nicht; ich rief ihm, aber er antwortete mir nicht. Es stiessen die Späher auf mich, die im Eifer umherstreifen; sie schlugen mich, sie pressten (bedrängten) mich; mein Sommerkleid nahmen mir die Wächter der Mauern weg.

Da die «zur Eröffnung der Bundestreue» in den Libanôn beschiedene Verbündete sich am Platz ihrer Mission einzufinden hat, so werden ihr billig die nächsten Worte in dem Sinne zustehen, dass sie sich dort zurechtfindet. Lesen wir also Mâjan gannî (Brunnen oder Quellenort meines Gartens) und ziehen das **m** von «gannîm» zu «bēr», so bedeutet das Participium Piel m^{e}beēr zwar zunächst: «(ist) gegraben oder erschlossen», kann jedoch nach 5. Mosis 1, 5 auch den Sinn haben «(ist) erklärt oder deutlich gemacht» also im vorliegenden Zusammenhange s. v. a. «(ist) gemeint oder verstanden» (nämlich vom königlichen Sendherrn). Mit den Worten «meine Gartenquelle» würde also die Israêlstochter im Hinblick auf den Brunnen der Stammmutter Sarah (die Qadîschahquelle) aussprechen, dass sie den fraglichen Platz ihrer Mission sehr wohl verstehe.

Da im Hebräischen «fû^{a}ḥ» nicht bloss wehen, sondern auch schnauben, anfachen, ängstigen, in Aufruhr bringen (Jôb 31, 39. 41, 12. Sprüche 29, 8. Jeremiah 1, 13) bedeutet, so wird der Hinblick auf den drohenden «Nordländer», der von Niniveh-Mabûk (Hierapolis) her zu erwarten stand, nahe liegen. Auch bei Joêl (2, 20) spielt der «Nordländer», womit neben der Heuschreckenverwüstung auf ein Kriegsheer gezielt ist, eine Rolle. Nun passt die Stellung, die Joêls Reden bei den LXX hinter Micha und vor Ḥabaqûq erhalten haben, nicht wohl zu der Annahme neuerer Kritiker, dass das Buch erst in das Zeitalter des Jôsias oder gar noch später zu setzen sei. Was darin (Joêl 1, 15) mit Jesaias (13, 6) und (Joêl 4, 16. 18) mit Amos (1, 2. 9, 13) übereinzustimmen scheint, kann Joêl ebensogut aus ihnen

als ältern Büchern entlehnt haben, als umgekehrt. Belehren uns dann die LXX (Psalm 72, 9 und 74, 4), dass unter «Ṣijîm» die Aithiopen zu verstehen sind, so soll ja bei Joêl der «Nordländer ins Land «Ṣijah» und «Schemamah» entfernt, d. h. sein Vortrab in's östliche Meer (die Damascenerseen bei der Wüstengrenze) und sein Nachtrab in's westliche, d. h. eben das aithiopische oder fönikische Meer vertrieben werden. Von einer Wegführung der Bewohner Jerusalems hatte auch schon bald nach Samaria's Zerstörung Micha (1, 8—16) geredet; so wird also die Verkaufung von Söhnen Judah's und Jerusalems an Javanäer (Joêl 4, 4) gar wohl in die Zeit Ḥizqîah's und Sanḥerîbs fallen können, als der Aithiope Tharraqah auf der Bühne stand.

Anstatt mit den Masôrethen (5, 1) den Verbündeten selbst schon in den Garten kommen zu lassen, wozu derselbe jetzt noch keine Zeit hat, haben wir b-ōthî (bei meinem Kommen) von der Verbündeten zu verstehen, die jedoch hier nicht wiederum in der Phrase «aḥothî kallah» als Schwester-Braut spuken kann. Indem wir sie die Worte aḥathîka l-hārîthi reden lassen, bedeutet «aḥathîka», wie oben, soviel als «ich habe mich dir verschwistert» und mit dem Infinitiv Hifil von «arath» (dem arabischen «arratha oder arrascha» [anzünden] entsprechend) werden wir auf ein beabsichtigtes Räucherwerk geführt.

Der Abschnitt 5, 2—7 enthält nach allgemeiner Annahme die Erzählung eines Traumes, worauf wir erst beim Beschwörungs-Kehrverse der Wachenden wiederbegegneten. Wäre sie nun etwa selbst, der an die Genossen gerichteten Aufforderung gemäss, diesen in der Hingabe an den Lustrausch mit gutem Beispiele vorangegangen, so wäre die von der lateinischen Bibelübersetzung in die Kirche gebrachte obscöne Bedeutung der Nachtscene schon befürwortet. Der Strom von vier hintereinanderfolgenden Schmeichelworten (Schwester, Nächste, Taube, Fromme), womit der vor der Thüre stehende Julius die Bitte um Einlass bei seiner Lucinde begründet, würde drastisch genug die Stimmung des Heisssspornes vergegenwärtigen. Und wie sehr sichs der gelehrte Mercier verbeten haben wollte, dem «Loche», durch welches der Geliebte seine Hand steckt, sodass deren Eingeweide vor ihm erzittern, an der Hand der lateinischen Bibelübersetzung eine obscöne Deutung zu geben; so würde

der heilige Hieronymus doch schliesslich Recht behalten, wenn er bei der Berührung ihren Bauch erzittern lässt. Das Myrrhenträufeln ihrer Hände und Finger soll freilich bei Solchen, die dem Schmutz aus dem Wege gehen wollten, da die im Bette Liegende sich doch wohl nicht für die Nachtruhe selbst mit Myrrhen gesalbt haben wird, der liebeskundige Lucrez (4, 1171) mit der Notiz erklären, dass Liebhaber das Schloss oder die Riegel an der Thür der Geliebten zu salben pflegten. Handelte es sich aber wirklich um Erzählung eines nächtlichen Traumes, und zwar eines wollüstigen Traumbildes, so würde sich mit anderer Lesung der Stelle (indem «eṣbâthî» als Aphelform statt «hiṣbâthî» genommen würde) eine weit natürlichere Erklärung des Fingerträufelns an die Hand geben, als jenes Citat des Lucrez. Heisst es ja doch ohnediess im Text «er zog seine Hand aus dem Loche», so wäre ja die Hand des bienfaiteurs, bei deren Zurückziehen ihr Leib ihm entgegengezittert haben soll, bei der wollüstig träumenden Lesbierin die eigne Hand, und der träufende Myrrhensaft an den Fingern der Erwachenden und zum Oeffnen der Thüre sich Aufmachenden wäre aus der Physiologie zu erfahren. Der Dichter des Hohen Liedes hätte dann, dem Griffel eines Ovid oder Petronius zum Trotz, seinem Gedichte wohl ein Bruchstück im Geschmacke jener schmutzigen Buhlgesänge eingefügt, von welchen nach dem Zeugnisse der Alten Fönikien voll gewesen sein soll. Er würde vollauf den Vorwurf des vom Zorneseifer Jahwehs getriebenen Jesaias verdient haben, der in seiner Strafrede wider Tyrus vom «Liede der Buhlerin» spricht, und nur dadurch würde das Anstössige Etwas gemildert erscheinen, dass eben nur von einem schmutzigen Traumbilde die Rede wäre, für welches die Wachende nicht verantwortlich zu machen wäre.

Indem wir jedoch die folgerichtige Durchführung solcher Auffassung der Textstelle Solchen überlassen, die im Schlepptau der Vulgata gehen mögen, sind wir am allerwenigsten gemeint, den Stoff solchen Traumes, ja nur überhaupt einen Traum, wenn auch mit anderm Inhalte, auf die Fahne des Hohen Liedes zu sticken. Im Zusammenhange unserer geschichtlichen Auffassung ist für einen Traum kein Platz. Weder der Held, noch seine Verbündete träumen, sobald wir nur (5, 1) die letzte Buchstabengruppe «dôdîm» zum nächsten Verse ziehen, da zumal

nach dem vorausgegangenen «rêîm» die nochmalige Anrede derselben durch ein gleichbedeutendes anderes Wort überflüssig ist. Mit dôdi maēn jîschan setzt sich die Erzählung fort. Das Piel-Verbale von «maēn» (sich weigern, verneinen) begegnet uns in der Mehrzahl (mēanîm) bei Jeremiah 13, 10. Die LXX belehren uns aber, dass dasselbe als Verbaladjectiv auch adverbialisch gebraucht wird, indem sie das Wort auch geradezu durch «nicht» übersetzen. Mit dem Futurum Qal «jîschan» verbunden würde somit «maēn» geradezu durch «er schläft nicht» übersetzt werden dürfen, wenn dabei nicht die ohne Frage vom Schreiber beabsichtigte nachdrückliche Betonung verloren ginge, welche die Uebersetzung gibt: «er mag nicht schlafen» oder «er entzieht sich dem Schlafe», d. h. der trägen Ruhe der sich Berauschenden, wovon im Vorhergehenden die Rede war. Zu hûlab jâēr qôl gehört das nachfolgende «dôdi» als Subject. Als Infinitiv Hofal (oder als «hiwwaleb» gelesen als Infinitiv Nifal) von «jalab» bedeutet das Wort «hûlab» nach dem arabischen «walaba» soviel als «im Herbeikommen, im Daherschreiten» mit dem Nebenbegriffe der Eile, womit sich das folgende «jâēr» als Futurum von «âur» oder «êir» (er erweckt, von der Stimme: er erhebt) anschliesst. Als «dôfēq» wird er passend darum bezeichnet, weil sein eiliges Daherschreiten (was das arabische «dafaqa» in der VII. Conjugation bezeichnet) zugleich ein stürmisches Verlangen einschliesst. Denn 1. Mosis 33, 13 wird «dafaq» vom Stossen oder Treiben des Viehs gebraucht. Verstehen wir im Beginne seiner Rede statt des Imperativs Qal «fithᵉḥî-lî» den Imperativ Piel, so wird mit Bezug auf die Bedeutung, die das arabische «fathaḥa» in der X. Conjugation hat (Sieg oder Hülfe fordern) die Uebersetzung: «befreie mich! hilf mir! springe mir bei!» gerechtfertigt sein. Da sich unser Held in seiner Situation schwerlich zu einem Strom von Liebkosungen wird Zeit genommen haben, so lesen wir statt dessen: aḥathîr âjathî jônoth jethamthi. «Aḥathîr» als 1. Person Futuri Hifil von «ḥathar» heisst nach hebräischem Sprachgebrauch «ich will durchbrechen oder bewältigen» und «âjathi» nach dem arabischen «âhah» (Verderben, von «îha» geschlagen werden, vom Unglück heimgesucht werden) oder nach dem arabischen «âath» (Schaden bringen, schlagen) so viel als «meine Noth, mein Missgeschick». Jônoth

(jûnoth) ist (ähnlich wie Ezechiel 46, 18 der verkürzte Infinitiv Hifil «hônoth» statt «hônôth» vorkommt) ein Infinitiv Pual von «janah» statt «jûnôth» mit der Bedeutung «im Bewältigtsein». Als erste Person des Präteritums Qal von «jatham» (arabisch «jathima») bedeutet jathamthî «ich bin verwaist oder verlassen von Menschen oder Hülfe». Warum? erklärt das Folgende. Nimmal wird als Participium Nifal von «namal» gleichwohl die Bedeutung von «mûl» entlehnen dürfen und somit ein beschnittenes, geschwächtes oder geschlagenes Haupt bezeichnen. Attalēq als 1. Person Piel wird nach dem arabischen «talaqa» in der IV. Conjugation freimachen, von Banden lösen, überhaupt unabhängig machen) durch «ich will freimachen» zu übersetzen sein. Zu dem auch im Samaritischen vorkommenden ṣûth oder ṣauth (Nothruf, Hülfsgeschrei) gehört das Futurum Hifil jalîl (heult), während rasîs als samaritische Form für «rasûs» (Amos 6, 11), d. h. Quetschung, Bedrängniss, entsprechend dem arabischen «reschâsch» (schmerzhafte Wunde) als Genitiv mit Nothruf verbunden, durch Niederlage übersetzt werden mag. Das auf «jalîl» folgende Heh gehört ebenso, wie das Heh des masôrethischen «elbaschnah» zu den nächstfolgenden Zeitwörtern, die dadurch zu Hofalformen «hofschat^{e}thî» und «horḥaṣ^{e}thî» werden, jenes mit der Bedeutung «sich plündern lassen (d. h. zugeben, dass etwas geplündert wird), das andere (als Hofal von «raḥaṣ») in der Bedeutung «weggeschwemmt werden lassen», wenn wir nicht lieber an das arabische «rakhaṣ» (entwerthen) denken wollen. Für die mit dem nachfolgenden «atan^{e}fēm» (eos) als masculinum construirten «raglîm» (arabisch «regâl») ist durch 2. Mosis 12, 37. 4. Mosis 11, 21. Jeremiah 12, 5 die Bedeutung «Fussvolk» gesichert. Dem wird in der ersten Vershälfte zwar nicht ausdrücklich, aber doch wohl dem Sinne nach als «Reiter», «kuthoneth» entsprechen, wenn wir statt dessen «kuthonoth» (den Plural) punktiren und Rüstungen übersetzen, die danach richtig mit «elbaschēn» als weiblich (eas) construirt sind. Die Rüstungen wie das Fussvolk werden mit einem durch «aikakah» eingeleiteten Nachsatze bedacht, der mit «wie?» beginnen soll. Als «ausrüsten» kommt «labasch» auch Richter 6, 34. 1. Samuel 17, 38. 1. Könige 22, 10 vor. Für das nur hier in der Bibel vorkommende «tanaf» wählen wir statt der aramäischen Bedeutung «besudelt sein», die des

arabischen «tanifa» (sein Augenmerk auf etwas richten, für etwas sorgen). Dürfen wir dagegen billig bezweifeln, dass statt des einfachen «aik» oder «aikah» (wie) die angeblich gleichbedeutende Form «aikakah» ohne Noth gewählt worden sei; so werden wir nicht fehl gehen, hier vielmehr zwei Worte «ai» (wie?) und «kakah» zu vermuthen, welches letztere als «kokeh» gelesen und als gleichbedeutend mit dem arabischen «kôka» (eigentlich: «sich schütteln», dann: «eilen») in die beiden parallelen Fragen den bedeutsamen Zusatz bringt: wie soll ich eilend (rasch, schnell) sie wieder ausrüsten und beschaffen?

Im nächsten (5, 4) Verse soll nun der Freund die Hand durchs Loch stecken. Da jedoch durchaus kein Grund vorhanden ist, bei den Buchstaben «d v d j» immer nur «dôdî» zu lesen, so dürfen wir nur «d^{e}v a d î» als Imperativ femin. Piel des dem arabischen «ḍavida» entsprechenden Zeitwortes «dôd» (in Bewegung setzen, aufregen) nehmen und damit unmittelbar, nach der dem hebräischen Sprachgebrauche so geläufigen Weise, den zweiten Imperativ femin. «s c h i l ḥ î» verbinden, so geben beide mit dem folgenden d û m a n h a - Ḥ ô r den Sinn: Setze in Bewegung, sende (d. h. setze durch Botschaft oder durch Aufgebot in Bewegung) schweigend (dûman s. v. a. dûmam) das Ghôr. Denn entsprechend dem arabischen «khôr» mag auch das hebräische «ḥôr» als ein «Thal zwischen zwei Bergen» den heutigen Gebrauch des Namens «El-Ghôr» decken, obwohl dieser ausschliesslich an der Südhälfte Cölesyriens, dem Jordanthale, haften geblieben ist.

So weit die Rede des bedrängten Helden. Mit w - m e ả i h a m û ả l a i v setzt sich die Erzählung fort. Da «hamah» auch sonst von den Regungen des Mitleids und «ả l» auch in der Bedeutung «für, zu Gunsten» (in den Wendungen: für Jemanden streiten und bitten) vorkommt, so hat die Uebersetzung «mein Herz regte sich für ihn (um seinetwillen)» kein Bedenken gegen sich. Es galt Hülfe zu schaffen; ihre Hände mussten sich regen, denen nach hebräischem Sprachgebrauche zugleich die Bedeutungen: «Macht und Hülfsmittel» beiwohnen (2. Mosis 14, 30. 5. Mosis 32, 36. Jesaias 28, 2. Jôb 27, 12. Ezechiel 13, 7. Psalm 76, 6). Bezeichnet nun m ô r im Sinne des arabischen «maur» den gebahnten Weg, so würde sogar «träufeln» in übertragener Bedeutung das Beschaffen der Mittel und Wege schon hinlänglich

bezeichnen, wenn nicht das arabische «natafa» in der V. Conjugation ausdrücklich mit der zugleich durch LXX Ezechiel 20, 46 und 21, 2 verbürgten Bedeutung «ins Auge fassen» auf den gleichen Sinn führte. Als samaritisch-chaldäisches Afel von «ṣabå» gefasst, wiederholt eṣbåthî nach dem arabischen «dhabåa» (Weg bahnen) den vorausgegangenen Bezug, und da das samaritische Zeitwort «môr» in der Bedeutung des arabischen «mâra» (majra) vorkommt, so wird das zweite môr unbedenklich im Sinne des arabischen «mîreh» (Zufuhr) genommen werden dürfen. Wird nun diese Zufuhr als solche bezeichnet, die über die (geschlossenen) Hände (ål kafôth) fliessend (ôbēr) sei; so mag «alkafôth» im Sinne von «reichlich» um so mehr gelten, als ja «kaf» die geschlossene Hand, also Handvoll bezeichnet und auch das arabische «kufâh, kafa, kufjeh» (von «kafa» anfüllen) die Bedeutung «Genüge» hat. Oder wir dürften «kafôth» als ein wie «feḥôth» (Statthalter) gebildetes Wort im Sinne des arabischen «kâfih» (Heerführer) nehmen, um mit der Uebersetzung «(Zufuhr) die da zufliesst den Heerführern» gleichfalls dem Zusammenhange gerecht zu werden, in welchem schliesslich mit der allverständlichen Wendung «den Riegel öffnet' ich meinem Verbündeten» der durch alle die genannten Hülfsleistungen bezeichnete glückliche Erfolg vorweg angedeutet wird. W-dôdî ḥomēq åbar nafschê jaṣâh führt diesen Erfolg kurzbündig vor. Gleichviel ob wir «ḥomēq» als Participium oder «ḥamoq» als Infinitiv mit Gerundiumsbedeutung in dem aus LXX Jeremiah 31, 22 und H. L. 7, 2 von den griechischen Uebersetzern an die Hand gegebnen Sinne «umkehren» nehmen, so würde die Wendung «mein Freund macht Kehraus» ihr Ziel deutlich mit den Worten «åbar nafschê jaṣâh» folgen lassen. Er «überkommt» oder mit der Bedeutung des arabischen «ghabara» (wovon «ghabar» überwältigendes Missgeschick bezeichnet) «er stäubt (wirft in den Staub) die Seelen (oder Menschen) der Schmach» (j^{e}ṣēah und verkürzt ṣēah eigentlich «Unrath oder Koth», dann Schande), ebendasselbe Assyrervolk nämlich, das uns der Jahwehschreiber (Jesaias 37, 13 ff. 28 [sēth] 2. Könige 19, 21 ff. 27) als Schmäher und Lästerer Jahwehs vorführt und dafür durch den Boten Jahwehs geschlagen werden lässt. Und offenbar haben wir unter den Wächtern, die im Zorneseifer (ba-ėir, wie Jeremiah 15, 8. Hosea 11, 9. Psalm

73, 20) umherziehen, die Jahwehprofeten selber. Sie vermitteln somit den Uebergang zur Sippschaft Jerûsalems, die uns sofort im Kehrverse wiederbegegnet. Der hülfreichen Verbündeten des Sanherîb-Stäupers rauben sie den Ueberwurf oder Schleier (r^{e}dîd), den gerade auch Jahwehs strafende Hand (Jesaias 3, 18 ff. 23) als ihren Schmuck den stolzen Töchtern von Ṣiôn wegnimmt, um ihnen dafür Trauerkleider anzulegen.

IV. Die Krone Efraims unter Tharraqahs Hut.

41. (Zu S. 74.) Die Javanäer. Von Eden nach Golgatha, Bd. I, 343 ff. II, 2, 110 f. Megdelûneh: Robinson, Palästina III, 944. Guhl und Koner, das Leben der Griechen (1860) Bd. I, 106 ff.

42. (Zu S. 75.) Das Reich der Marmorkönigin. Von Eden nach Golgatha, Bd. I, 87 ff. Burckhardt's Reisen in Syrien, deutsch von Gesenius, Bd. I, 288 f. Seetzen's Reisen I, 143. 178. 193. 198 ff. 201 f. 214. Statius, Silvae I, 5, 39. Theophrast bei Plinius, hist. natur. 7, 57. Ritter's Erdkunde, Bd. XVII, 660.

43. (Zu S. 76.) Jerichô-Balsam. Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 1, S. 112 ff. 236 ff. II, 2, S. 237 f. Josêfos, Alterthümer XV, 4, 1 f., de bello judaico I, 18, 5. Strabôn XV, 2, 16 (ed. Tauchnitz III pag. 363. 377. Theophrastos, hist. plant. 9, 6 f. Burckhardt's Reisen, II, S. 564.

44. (Zu S. 78.) Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 1, S. 399 f. 438. Bd. II, 1, S. 314 ff. 440 f. II, 2, S. 256.

45. (Zu S. 79.) Sunamîth. Eusebii Onomasticon, ed. Parthey, p. 348. Sepp, Jerusalem und das heilige Land, II, 172. Schwarz, das heilige Land (1852) S. 8. 160. Routh, reliquiae sacrae II, 182. (Gabinier) Genêsar: Josêfos, de bello judaico III, 10, 8 f. Othonii Lexicon rabbinicum p. 263.

46. (Zu S. 80.) Vierter Gesang (V, 9—VII, 11.

Die Schilderung des Libanonkönigs. (5, 9—16): Hoschbâthî ethkem, b^{e}nôth Jerûschalêm, im thimṣêû eth-dôdî, mah thaggîdû lô, schehôlath ahabah anî? Mah dôdêk mi-dôd, ha-jafah banaschîm? Mah dôdêk mi-dôd, sche-kakah hischbâthanû! Dôdî ṣaḥûā dôm, dagûl me-r^{e}babah, rôschô kethem faz (kathum faz) qûṣôthai,

w-thalthel jimmascheḥ r^{e}wath kåôr b-åinaiv. K-javanîm ål afîq jam jimraḥ sôth be-ḥalbê sch^{e}bôth ål millēth. L^{e}ḥijav kårû gath ha-bosem megd l^{e}wath me-r^{e}qaḥê miśf^{e}thôthaiv schôschanîm natfôth môr ôbēr jadaiv. G^{e}lîlî zahab m^{e}mullāîm b-tharschê schemåiv, èscheth schēn m^{e}ůllefeth safîrê m^{e}schûqaiv. 'Amûdê schêsch m^{e}jussadîm ål ādnê faz marēhû. Ka-L^{e}banôn b-ḥûrak arz jimmoḥ kômēm. Thaqîmû kallû (kolô) meḥemdî m^{e}zeh dôdî, w-zeh rôî (rèî), b^{e}nûth Jeruschalēm! *Verschworen bin ich wider Euch, Sippschaft Jerusalems, mit Heerschaaren und Herrscher-Macht: wenn Ihr auf meinen Verbündeten gestossen seid, was habt Ihr ihm gemeldet, dass liebeskrank ich bin? Was hat dein Bundesgenosse vorm Bundesgenossen, du Schöne unter den Weibern? was hat dein Bundesgenosse vorm Bundesgenossen voraus, dass du so uns beschwurst? Mein Verbündeter ist ruhiger Sonnenschein. Verherrlicht von der Rebabah (Beduinen-Cither) ist sein Haupt, wie ein verborgenes Kleinod meiner Gesänge, und der Gepriesene ist reichlich gesalbt mit Oel nach seinem Wohlgefallen. Wie Javanäer am Meeresgestade salbt er sich zum Faustkampfe mit Salben der Ringer in Ueberfülle. Sein Vollbart sprosst üppig schwellend von köstlichem Balsam, der von Gewürzpflanzen seiner Marken träufelt, die jahreinjahraus Geträufel von Myrrhen spenden, das ihm zu Handen geht. Goldringe sind die Felder in den Schildern seines Ruhmes, Elfenbein-Werk besetzt mit Sapphiren seiner (Berges-)Klüfte. Marmorsäulen festgegründet sind seine Warte. Wie Libanôn im Cederndickicht steht er markig da! Da habt ihr ihn ganz vor euch stehen, meinen stolz gepriesenen Verbündeten, und dieser ist mein (Hirte) Genosse, Sippschaft Jerusalems.*

Statt mit der hergebrachten Uebersetzung «mein Freund ist weiss und roth» die Sprecherin im Hinblick auf seine frische und blühende Gesichtsfarbe etwas ihm mit allen Andern Gemeinsames, also ihren Geliebten gar nicht Auszeichnendes sagen zu lassen, lesen wir ṣaḥûā-dôm und verstehen «ṣaḥûā» im Sinne des arabischen «dhaḥû oder dhaḥâ» als Tagesfrühe, Sonnenaufgang oder Sonnenglanz und «dôm» als Infinitiv von «damam» (wie Ezechiel 24, 17 [dom] und Josua 10, 12 als Imperativ «steh still!») in der Bedeutung «stillstehend, schweigend,

ruhig», also etwa dem Sinne nach s. v. a. fest auf sich beruhend (arabisch «daum») wie heitrer Sonnenglanz. Oder wir nehmen, mit anderer Wendung des Sinnes, ṣaḥûâ» als 'gleichbedeutend mit «dhâḥijeth» adverbialisch in der Bedeutung «öffentlich, vor aller Welt», mit dem Nebenbegriffe des Feierlichen («jaum adḥâh» der Tag des grossen Festes) und «dôm» participialisch «während er sich schweigend verhält». So ist er verherrlicht (dagûl, wie Psalm 20, 6 eigentlich «glänzend gemacht») m e r^{e} b a b a h (von der Rebabah) der Cither der Wüste, in deren Begleitung die Beduinen ihre Heldenlieder und Romanzen singen.*) Ob wir «rōschô» (sein Haupt) zu «dagûl» oder zum Folgenden ziehen, ändert in der Sache nichts. «K^{e}thom» oder «kathum» (kathûm) bedeutet als Infinitiv oder als Participium «verborgen» (arabisch «kâthim») und im Status constructus mit «faz» (Gold oder Köstliches, wie Jôb 31, 24) verbunden: *als verborgenes Kleinod meiner Lieder.* Denn wenn q û ṣ ô t h aus dem Arabischen erklärt werden soll, so bedeutet freilich das arabische «qussah» die Stirnhaare (antiae), dagegen «qissah» das Heldenlied (sîreh) und «qassâs» den Vortragenden eines solchen (Rhapsôden), und für letztern konnte füglich der Hebräer «qewaṣṣ» mit männlicher Pluralendung (wie «abôth und aubôth») gebrauchen.

Indessen weist die sonderbare und unverständliche Uebersetzung der LXX mit «chrysion kefaz oder kaifaz» offenbar darauf hin, dass in ihrem Texte statt der Buchstabengruppe k t h m f z vielmehr t h m k f z oder t h m k j f z gestanden hat, wir es also nicht mit einer Wurzel «katham», sondern mit «thamak» zu thun haben. Als Participium «thomēk» auf «rōschô» bezogen und j f z als j a f o z oder j a f ēz gelesen (Futurum Qal oder Hifil von «fazaz» oder «fûz» oder «nafaz»), ergibt sich aus Sprüche 11, 16 und 29, 23, wo das Wort in Verbindung von «Ehre» vorkommt, sowie im Hinblick auf das arabische «fâz» sich bemächtigen) etwa der Sinn: *sein helfend Haupt trug davon oder liess gedeihen meine Lieder.*

Als Verbalform von «thalal» oder «thalah» abgeleitet würde t h a l t h ēl *erhaben* oder *verherrlicht* bedeuten können. Da aber

*) Seetzen's Reisen Bd. I, 377. Ritter's Erdkunde XIV, 955. 1033. XV, 712.

jimmascheḥ (als Nifal von maschaḥ) die Bedeutung hat: «er ist gesalbt», so werden wir «thalthēl» als Pilpel-Infinitiv passender nach dem arabischen «thalla» (ausgegossen sein, fliessen oder triefen von Salben) und dem syrischen «iththalla» (gefeuchtet sein) entsprechend im Sinne «im Träufeln oder bis zum Träufeln» nehmen. Daran schliesst sich r^{e}weth als Status constructus von «raweh» (reichlich getränkt) mit folgendem kå̊ôr (mit Fett), nach dem arabischen «kaı̊ra» oder «kawå̊ra» (fett sein), und b-å̊inaiv auf reichlich bezogen hat den Sinn der Phrase «tôb oder jaschar in seinen Augen» (LXX arestôs oder areskôn) d. h. nach seinem Wohlgefallen.

Obwohl statt å̊l afîq jam auch die Lesung «å̊l afê (s. v. a. «lifnê» 1. Könige 1, 23 und 1. Samuel 25, 23) q^{e}jam oder qajam», nach Daniel 6, 8 LXX stasis, wie das arabische «qaum» (Heerlager) oder wie «qîm» Jôb 22, 20 hypostasis, mit dem folgenden Futurum «jimraḥ» verbunden, keinen unangemessenen Sinn geben würde; so empfiehlt sich doch jene erstere Lesung schon aus dem Grunde als die passendere, weil dadurch der Wohnsitz der Jafethitischen Javansöhne (ha-b^{e}nî javanîm Jôb 4, 6 [3, 11]) an der nordfönikischen Küste ähnlich wie oben (1, 15) in Sicht genommen wird. Wird «afiq» Ezechiel 35, 8 und 31, 12 von den LXX durch «pedion» (Ebene, Feld) wiedergegeben, so findet diese Bedeutung aus dem arabischen «afaq» (Landstrich, Gegend) ihre Bestätigung. Der königliche Held salbt sich (jimraḥ nach dem arabischen «marakha» s. v. a. den Körper mit Oel salben oder einreiben, um die Haut geschmeidig zu machen). Oder nehmen wir «jimraḥ» im Sinne des arabischen «mariḥa», welches vom Rosse wie vom Menschen gesagt «lustig» oder flink (zu etwas) sein» bedeutet; so wird jedenfalls ṣôth oder ṣeweth als Infinitiv Qal von «naṣah» ebenso nach arabischem («naṣah» raufen, hadern), wie nach hebräischem Sprachgebrauche («haṣôth» Psalm 60, 2; maṣûth oder maṣṣah 2. Mosis 2, 13. 4. Mosis 26, 9. Jesaias 41, 12) die Uebersetzung «zum Faustkämpfen oder zum Faustkampfe» zu beanspruchen haben. Dem folgenden (mit der Präposition b verbundenen) ḥalbîm würde zunächt die Bedeutung «Fettigkeiten» (von «ḥalab» fett sein) zustehen, daneben aber würde der arabische Sprachgebrauch (ḥalbeh s. v. a. palästra oder Meidân) geradezu die Uebersetzung «in Ringschulen» rechtfertigen. Und wie der dem

arabischen «ḥalaba» neben der Grundbedeutung «melken» noch zustehende Gebrauch vom Zusammenflusse des Volkes und vom Schweisstriefen erst von der Ringschule (ḥalbeh) hergenommen zu sein scheint; so mag diese Bezeichnung im Hinblick auf das hebräische «fettsein» (ḥalab) auf eben demselben Zusammenhange beruhen, nach welchem bei unsern so viel mit Unrecht bekrittelten ältesten Bibelerklärern, den Siebenzigern, das Wort «Efrath» (1. Mosis 48, 7) als alter Name für Bêthleḥem (Kampfhausen) offenbar von «farah» (fruchtbar sein) gebildet zu sein scheint. Zum Status constructus «ḥalbê» gehört als Genitiv schebôth, nicht etwa in der Bedeutung von «sch^{e}bûth» (Gefangenschaft), die hier nicht am Platze wäre, sondern als ein substantivisch gebrauchter Infinitiv von «schabah», welches im Samaritischen für «jaschab» (niedersetzen, nachstellen, auflauern) gebraucht wird. Und wie auch im Deutschen der Ausdruck «Jemanden setzen» den Sinn hat «ihn zu Boden werfen»; so würde durch den Zusatz «schabôth» der Begriff der Ringschule nur eben noch augenscheinlicher heraustreten. Wollen wir dagegen «schabôth» als einen von «naschab» mit weggeworfenem n gebildeten Infinitiv nehmen, so ergäbe das arabische «naschiba» mit der Bedeutung «fest anhängen» genau den Begriff des hellenischen Symplegma oder das Verschlungensein der Ringkämpfer, wie es uns in Bilddarstellungen so vielfach entgegentritt. Oder endlich, wenn «schabûth» als ein dem arabischen «schâb» (juvenes ?javanîm) entsprechendes Collectivum zur Bezeichnung der männlichen Jugend gelten dürfte, so würden wir mit der Uebersetzung «in den Ringschulen der Jugend» (mit den Salben der Jugend) dem Sinne gleichfalls gerecht werden. Mit ål malēth schliesst dann der Satz so, dass wir «in Fülle» entweder auf das Sichsalben oder «in voller Zahl» (in vollen Haufen wie Nahum 1, 10. Jesaias 31, 4. 1. Mosis 48, 19) auf die versammelten gesalbten Kämpfer beziehen, die sich in Püffen und Stössen üben.

Unter l^{e}ḥaiv (l^{e}ḥijav) verstehen wir nicht bloss die Wangen, sondern nach dem arabischen «lihjeh» den Vollbart, der als Pluralis im Hebräischen den Plural kårû fordert, was nach dem arabischen «kåira» (fettsein) sich erklärt. Dazu gehört gath habosem megd entweder als Collectio-Apposition: *als ein Garten köstlichen Balsams;* oder wir nehmen das aus «geneth» zusammen-

gezogene «gath» als Infinitiv entweder in der Bedeutung des arabischen «ganna» (üppig sprossen) oder des arabischen «nagatha» (nagatsa) im Sinne von «üppig schwellen», sodass das mit dem Infinitiv unmittelbar verbundene Präteritum kârû gath zusammen durch «(der Bart) wächst fett oder üppig» wiederzugeben wäre und daran sich, nach dem geläufigen hebräischen Sprachgebrauche, als nähere Bestimmung «habosem» anschliesst, dem wir im Deutschen durch die Uebersetzung: *von köstlichem Balsam* gerecht werden. Aber zu diesem hat die redselige Lobpreisende ebenfalls wiederum einen Zusatz bereit, indem sie mit «l^{e}wath» auch die Angabe der Herkunft dieses köstlichen Bartöles beifügt. Denn sei es als Participium (loweth) oder als Infinitiv (l^{e}woth für l^{e}wôth) von «lawah» (anhängen) oder endlich nach chaldäisch-samaritischem Sprachgebrauche (l^{e}wath s. v. a. mit, sammt, bei), so ist eben die den Gewürzkräutern (merqaḥîm) anhängende Beigabe nichts anders als der harzige Saft, den sie träufeln und der durch den Genitiv «mischf^{e}thôthaiv» (4, 3 s. v. a. Loose, Gebietstheile, Marken) als Erzeugniss seines Erblandes im waldigen Weihrauchgebirge bezeichnet wird, als Erzeugniss zugleich, das alljährlich (schôschanîm, nach der oben pag. 139 gegebenen Erklärung des Wortes) als Geträufel (natfôth 2. Mosis 30, 34 LXX staktê oder Storax) von Myrrhe zu seinen Handen fliesst. Denn môr ôbēr jadaiv gehören unbedingt grammatisch zusammen, da das Verbum transitivum «åbar» nothwendig einen Accusativ des Bezuges verlangt, wie die ähnlichen Wendungen 2. Könige 12, 5 und 1. Mosis 23, 16 beweisen. «Zu seinen Handen» d. h. zu seinem Vortheil, oder nachdrucksvoll: für ihn selbst, nämlich als zu seinen Kroneinkünften gehörig, wie der Jerichôbalsam zu den Kroneinkünften der Kleopatra.

«Goldgedrechselt» nach den LXX, oder Goldkreise, nach gewöhnlicher Erklärung sind die Füllungen (d. h. dem Sinne nach die Felder) in den Schildern seines Ruhmes oder in seinen Ehrenschilden. Denn für das samaritische «thûres» (5. Mosis 33, 20) setzt der Chaldäer «tharîs» und der Araber «thurs» (im Plural «thirâs und thurûs»), was sich im deutschen «Tartsche» wiederfindet; und «schemå (schomå)» bedeutet gleich dem arabischen «semå» auch «Name oder Ruhm» (Salomons, Jåqôbs, Josûa's), und der Plural ist an unserer Stelle als «Ruhmesthaten»

zu verstehen; oder wir hätten denselben, wie 4. Mosis 23, 21 «aschmûåh» von der majestas des Königs gebraucht wird, als Pluralis majestatis zu nehmen. An ėseth-schēn (Elfenbein-Arbeit, oder auch nach Jeremiah 6, 28 [åschath s. v. a. glänzen] als «elfenbeinglänzend» zu verstehen) schliesst sich das Participium Pual m^{e}ůllefeth safîrîm an, gleichviel ob wir an das arabische «ghalafa» (bedecken, V. beschenkt machen) oder an «ålafa» (füttern, d. h. auslegen mit Etwas) oder an die Hithpaelbedeutung (Genesis 38, 14) «schön gemacht» denken wollen. Aber nicht im Status absolutus, sondern im constructus (safirê) haben wir das Wort zu nehmen und m^{e}schûqaiv (seiner Bergspalten) als Genitiv damit zu verbinden, so dass darunter die Fundorte der Sapphire in den Libanonthälern zu verstehen sind. Danach ist «maschûq» vom arabischen «schaqqa» (spalten, theilen) abzuleiten und theilt mit «schiq» oder «schîq» die Bedeutung «Bergspalt oder Thalschlucht». Sonst würde sprachlich nichts im Wege stehen, das Wort nach dem arabischen «maschaqa» (kämmen, dann: strecken, dehnen) etwa als politor zu verstehen oder dasselbe als aus «manschûq» zusammengezogen (von «naschaq», arabisch «nasaq» zusammenfügen, ordnen, reihen) auf die Arbeiter zu beziehen, die das Einlegen der Königsschilder mit Edelsteinen besorgen. Auf alle Fälle, denken wir, wird der Leser mit dem, was hiermit an die Stelle des elfenbeinernen Bauches des Geliebten getreten ist, sich um so mehr zufrieden geben dürfen, als unter diesen Umständen auch nicht seine Beine als Marmorsäulen erscheinen, sondern letztere der altfönizischen Tempel- und Stadtruine gelten, die uns auf dem rechten Ufer des Adonisstromes im Westen des alten Nimrûdschlosses unter dem Namen der «Marmorquelle» (Ain-el-Scheschîeh) begegnet. Diese seine Warte (marēh, im Sinne des arabischen «maraj») ruht auch nicht auf «goldnem Gestell», auf welches man ohnediess Marmorsäulen nicht zu stellen pflegt, sondern wenn 1. Mosis 49, 24 «fazaz» dem syrischen «fazîza» (hart, schwer sein) entspricht, so wird «faz» vielmehr unserm Begriffe «massiv» entsprechen. Da wir es weiterhin mit einer Vergleichung zu thun haben, womit die Preisschilderung des Verbündeten beschlossen wird, so wird der folgende Satz, der mit den Worten «wie Libanôn» eröffnet, ein Zeitwort fordern, das wir im Futurum jamoḥ oder jimmaḥ (von «maḥaḥ»,

arabisch «makhkha» markig sein) finden. Bedeutet «ḥarak» fangen oder haschen und danach «herek» nach LXX H. L. 2, 9 Fang oder Netz; so versteht sich darunter das Walddickicht. Arz (Ceder) erhält durch das vorausgehende «Dickicht» den Sinn von «Cedernhain». An das Zeitwort «er ist markig» schliesst sich «kômem» entweder als Infinitiv Piel von «kûm» (arabisch «kâma») mit der Bedeutung «im Aufstehen oder Sicherheben» oder es wäre als Verbaladjectiv geradezu dem arabischen «akwam» (hoch, erhaben) entsprechend zu nehmen.

Nicht mit einem dürftigen «zeh dôdi» (dieser ist mein Geliebter) wird sodann die Rede an die nachher wieder genannte Sippschaft Jerusalems zurückgelenkt, sondern mit der 2. Person Futuri pluralis Hifil thaqîmû (was auch hier der männlich gedachten Sippschaft gilt) an dieselbe die Aufforderung gerichtet, sich dem Geschilderten nunmehr vollständig (kullô d. h. ihn ganz) auf — d. h. sich vorzustellen. Oder wir lesen «kallû» als Imperativ Pluralis von «killah» (vollenden), verbinden diesen mit dem vorausgehenden Futurum (ihr mögt aufstellen, vollendet!) zu Einem Begriffe: *ihr möget euch vollständig aufstellen oder vor Augen stellen* me-ḥamdi (aus, d. h. nach oder gemäss meinem Preise oder Lobe, was im arabischen «ḥamd» und 2. Chronik 21, 20 LXX «ḥemdah» bedeutet), und zwar nach meinem überfliessenden oder stolzen Preise meinen Verbündeten. Denn das Adjectiv «mazeh» wird 5. Mosis 32, 24 von den LXX durch «têkomenos» (geschmolzen) gegeben, was als «heiss-flüssig» durch unser «überfliessend» gedeckt würde, oder es wäre an das arabische «mazy» (stolz oder elegans, mit ausdrücklichem Bezug auf das Lobpreisen) zu denken. Und jetzt endlich mag mit w-zeh rôî (mein Hirte, Herrscher) oder rêî (mein Genosse) die Anrede an die Sippschaft Jerusalems erfolgen, um die Preisrede abzuschliessen.

Der königliche Reiter im Efraimssattel. (6, 1—11): Anah halak dôdek, ha-jafah ba-naschîm, ānah fanah dôdek? û-n^{e}baqschennû immak! Dôdî jarad l-gannô, la-ărûgôth ha-bosem. L-rûôth ba-gannî môl leqet schôschannîm ānî l-dôdi w-dôdî lî! Harôêh (harôâh) ba-schôschannê meifah ethrâîthîk, thersah! Neēweh k-jarôsch (kîrôsch) li-m^{e}ējummah

ka-nidgalôth. Hasebî åinaik m^{e}nuggadê (m^{e}naggdê) schoham har^{e}hîbenî. Sårêk k-ẻder ha-åzzim, sche-galschû min-ha-Galaåd schinnaik, k-ẻder ha-r^{e}helîm, sche-ålû min-ha-raḥṣah, sche-kullam mithāj^{e}môth w-sche-kalah ain (ên) ba-hem kaḥût. Hasch^{e}nî (haschênî) schifthôthaik ûmidbarek nāweh, k-fillaḥ ha-rimmôn raqqathêk mi-baåd l-ṣamthek. Sisî, m^{e}hummah, malkûth! w-schamenîm fîlagschîm, w-ålamôth ain (ên) misfar. Aḥath hî^{a} jônathî thammathî, aḥath hî^{a} l-ēm hob^{e}rah, hî^{a} lî woldath. Hērēû (horêû) habenûthô, j^{e}āschrû ha-malkûthô filgaschîm waj^{e}hallelû: H^{e}mî (hammî) zōth ha-nischqafah k^{e}mô sch^{e}ḥarîfah k^{e}labnah ba-rahak ḥammah ājummah k-nēd gullôth! El-ginnath ēgôz jarad^{e}thî li-rēôth b-ibbê ha-naḥal, li-rēôth ha-farḥah ha-gefen, henesû ha-rimmônîm, *sche-meēth nâth dôdî l-kelē* jadåthî nafschî, sche-mothnaj merkabûth 'Amî-nadab. *Wohin ist weggegangen dein Verbündeter, du Schöne unter den Weibern? Wohin hat sich gewandt dein Verbündeter? dass wir ihn mit dir suchen! Mein Verbündeter ist hinabgestiegen zu seinem Garten, um in Schalen aufzufangen den Balsam! Um geweidet zu werden in meinem Garten zur Nachlese im Wechselspiele (gehör') ich meinem Verbündeten und mein Verbündeter mir! «Wohlgefallen habend an wechselseitiger Vertragserfüllung gesell' ich mich zu dir in Gnaden! Uns verlangt dem Herrenrechte gemäss nach Der, die da reisig ist wie Heerschaaren. Wende deine Blicke ab, die den Pfeil senden, mich zu entflammen! Deine Mannschaft (ist) wie eine Schaar Reisiger, die vom Zeugnisshügel deiner Zinnen her sich zeigen, als eine Schaar von Lanzenträgern, die aus dem Sicherniss heraufsteigen und allesammt Schrecken um sich verbreiten, unter denen keiner ist, der zum Garausmachen zurückbleibt! Setz' in Stand deine Marken und deine Flur, die da begehrungswerth ist, dieweil der Segen deines Granatbaumes dich emporbringt aus deinem Schicksalsschlag heraus. Freue dich, Umlärmte, des Königthumes! Sind stattlich auch die Buhlen und mannbare Jungfrauen zahllos: Eine doch ist meine Taube, meine Fromme! Eine, sie (ist) zur Mutter erwählt, sie (ist) mir zur Gebärerin*

(bestimmt)»! Die Sippschaft erscheint; Buhlen preisen seine Hoheit und jauchzen: «Girre doch, die hervorlugt als Bereitgehaltene! Nähret mit Reiben die Gluth, die da stark ist wie ein Haufen Fackeln (Feuerbrände)!» Zum Garten der Bewässerung stieg ich hinab, zu sehen nach dem Gewächs des Thales, zu erkunden, ob der Weinstock sprosst, ob die Granaten aufgebrochen sind, damit im Wechseltausch mit meinem Genossen ich erfahre in meiner Seele, dass meine Hüften der Reitplatz Aminadab sind.

In der Antwort auf die Frage, wohin der Gepriesene gegangen sei, ist das angeblich in Apposition zu «seinem Garten» stehende l-ârûgôth schon wegen des augenscheinlichen Parallelismus mit dem nachfolgenden li-rêôth als eine mit der Präposition versehene Infinitivform vorauszusetzen. Aehnliche Infinitivformen begegnen uns mit der Singular-Endung in den Stellen 2. Mosis 36, 2 (l-qirbah) und Ezechiel 16, 5 (l-ḥumlah). Dass nun freilich «ârûgah» die (Trink-)Schale bedeutet, werden uns die LXX genugsam verbürgen; um nun aber auszudrücken, dass die kostbaren träufelnden Thränen des Balsams, wie es nach Plinius von Alexander geschah, in untergehaltenen Schalen aufgefangen wurden, galt es um ein ähnlich wie das griechische «phiallô oder phialoô» von «phiala» gebildetes Zeitwort «arûgah», welches dann nach der Regel der Verba tertiae Heh mobilis im Infinitiv «ârûgôth oder ârûgaweth» lautete, was sich mit vorangehängter Präposition durch «um in Schalen aufzufangen» übersetzt. Das thut er in seinem Garten; unmittelbar darauf befinden wir uns jedoch in ihrem Garten. So wird uns hier die umgekehrte Gartengemeinschaft begegnen, wie 4, 16 und 5, 1, wo sein Libanôngarten zugleich als ihr Garten aufgetreten war. Da jedoch die nächstfolgende Wendung «ich gehöre meinem Geliebten», wenn sie anders in einer grammatischen Verbindung stehen soll, ein vorausgehendes Passivum fordert, so werden wir statt «li-rêôth» vielmehr das Pual l^{e}-rûôth (geweidet zu werden) zu verstehen haben, und môl als Adverbium mit der Bedeutung «Angesichts oder im Hinblick auf (etwas Bevorstehendes)» wird der «Nachlese in Wechselfolgen» den Sinn aufprägen, dass es nunmehr einen dauernden Aufenthalt des Königs und seines Hoflagers im Garten seiner Verbündeten gilt. Diesem Sinne gemäss nimmt der König nunmehr das Wort.

Schon durch das vorausgegangene «l-rûôth» ist der Bezug des nächstfolgenden «ha-rôêh» auf «dôdî lî» ausgeschlossen und somit dasselbe mit dem Folgenden in grammatische Verbindung zu setzen. Ist also (abweichend von der Stelle 2, 16) hier «ha-rôêh» mit Wav vollgeschrieben, so haben wir nicht an «râah» (weiden), sondern an die dem arabischen «raâ (rûâ)» zustehende Bedeutung «Gefallen haben an etwas» zu denken und den Gegenstand dieses Gefallens in den Worten «schôschannê meifah» zu suchen. Ebensogut nämlich, wie der Araber von «wafâ» das Nomen «mîfâ», konnte auch der Hebräer von der Hifilform «hêfeh» (jafah) nach Art der vorzugsweise im Samaritischen üblichen Formen «meischar, meifâath, meisak, meilath, meitob, meithar u. a.» das Nomen «meifah» bilden, welches vom arabischen «wafâ» (sein Versprechen halten, etwas vollständig leisten, den Vertrag erfüllen) die Bedeutung «Vertragserfüllung» zu beanspruchen hat. Das von «schôschannê meifah» begleitete Participium «ha-rôêh» ist dann mit «ethrâîthîk» als dem Ethpael von «râah» (Sprüche 22, 24) zu verbinden, welchem die Bedeutung «ich habe mich dir zugesellt oder habe dich heimgesucht» zukommt. Mit «thersah», das die LXX durch «Wohlgefallen» wiedergeben, wird die Verbündete unmittelbar angeredet, mögen wir nun dem Worte die Bedeutung «Wohlgefällige» beilegen, oder dasselbe als weibliche Participialform von «tharas» nach dem arabischen «tharusah» (festsein, in der II. und IV. Conjugation: befestigen) mit der Bedeutung «(du) Feste oder Beständige» nehmen, oder endlich dasselbe als ein adverbialisch gebrauchtes Nomen im Sinne von «in Beständigkeit» oder «nach Wohlgefallen» auf das Zeitwort beziehen. Als erste Person Pluralis Futuri Piel von «awah» gelesen, wird n^{e}ēwah entweder nach dem Hebräischen durch «wir [Pluralis majestatis!] wünschen oder begehren» oder nach arabischem Sprachgebrauche durch «wir sind gnädig» zu übersetzen sein. Der mit der Präposition k versehene Infinitiv jarôsch (von «jarasch», vergl. das samaritisch-chaldäische «jerûthâ» s. v. a. Besitz) bedeutet dann «gemäss der Besitznahme», um kurz den Sinn zu treffen: «nach dem Herrscher- oder Besitzersrechte». Der von «n^{e}ēwwah» geforderte Dativ folgt im Worte li-m^{e}ējummah, dem Participium Piel von «ajam» (stark, riesig, furchtbar sein), womit die mit der königlichen Gnade

Bedachte oder von ihrem Verbündeten Begehrte als eine Solche bezeichnet wird, die da stark oder furchtbar gemacht sei wie Heeresspitzen (nidgalôth), ein Ausdruck, der uns durch Hoseas (13, 1) verständigt wird, wo es heisst, dass Schrecken ringsumher war, wenn Efraim redete. Und ganz in diesem Sinne heisst es dann weiter: Wende ab (nicht deine Augen, sondern) deine Blicke (die im Hebräischen männlich construirt werden); denn sie sind m^{e}nuggdê schoham, d. h. nach der syrisch-samaritisch-chaldäischen Bedeutung von «nagad» s. v. a. Geleitete oder Abgesandte des Pfeiles, d. h. Geschosse des Pfeiles. Das arabische «sahm» (Pfeil) ist aber im Hebräischen «schoham» dasselbe Wort, womit der Schoham-(Isoam-)Stein bezeichnet wird, der noch in den Sychemsliedern der heutigen Samariter seine altberühmte Rolle spielt.*) Ausgesandt nämlich als Pfeile sind es die Blicke der Bepfeilten, von denen der Sprechende sagen darf: har^{e}hîbenî (mich zu entflammen oder zu bestürmen); denn um mit den Masôrethen als dritte Person Pluralis Hifil (hir^{e}hîbûni) verstanden zu werden, fehlt das Wav, während die Textbuchstaben genau den mit dem Suffixum versehenen Infinitiv Hifil von «rahab» ausdrücken, welches Sprüche 6, 3 «bestürmen» und Psalm 138, 4 bei Symmachus «aufhetzen» heisst. Haben wir bei den «Heeresspitzen» auf den Lanzenwald der beim Einzuge des Königs (vergl. 4. Mosis 23, 21 «therûâh melek», d. h. Kriegerjubel über den gegenwärtigen König) zur Parade versammelten Kriegerschaar zu denken; so stimmt dazu vortrefflich die nun (nach den LXX vollständig) folgende Kehrstrophe in der oben (4, 2 ff. S. 149) entwickelten Bedeutung.

Hier nun wird nach dem Abschlusse der Kehrstrophe in anderer Wendung, wie oben, fortgefahren. Um unsern Schreiber nicht wiederum Verstösse gegen das Sprachgeschlecht begehen und die «Königinnen» mit dem überdiess alsdann ganz überflüssigen «hemah» statt «henah» männlich construiren zu lassen, entziehen wir lieber den angeblichen Sechzig (schischîm) ihr **m** und geben dasselbe dem angeblichen «hemah» zur Blössendecke. Dann tritt uns sisî als Imperativ Feminini von «sûs» (sich freuen) entgegen, dessen Verkürzung statt «sîsî» an der uns bei Jesaias 35, 1 begegnenden Form «j^{e}sosû» (statt «j^{e}sôsû») ein Seitenstück hat.

*) Von Eden nach Golgatha, Bd. I, S. 47. II, 2, S. 41 f.

M^{e}hummah ist als Participium Pual von «hama» die Umlärmte, d. h. die durch das Jubelgeschrei um den gegenwärtigen König (4. Mosis 23, 21) Aufgeregte, die hier im Vocativ angeredet wird, worauf ha-malkûth (des Königthums, d. h. über das Königthum) den Gegenstand ihrer Freude nachbringt und die Fetten oder Edeln des Königs als männliche Buhlen (wie Ezechiel 23, 20) für die zahllosen Jungfrauen sich anschliessen. Hat sich natürlich unter diesen der König selbst seine Schomrôn-Taube für sein Theil ausersehen, so werden wir (6, 9) in der letzten Hälfte des Verses, statt des matten Bezuges auf ihre eigne Mutter und der unnützen Wiederholnng der letztern mit «Gebärerin», den Worten vielmehr eine nachdrücklichere Deutung auf den König selbst zu geben haben. Wir nehmen das der Mutter angehängte Heh zum Folgenden, so erhalten wir hobrah als Hofal von «barah» und den Sinn, dass eben diese Eine, die der König als seine Taube und seine Fromme bezeichnet, zur Mutter des Königshauses erkoren ist, was eben durch die folgenden Worte hî^{a} lî weledeth (Gebärerin, d. h. um mir Nachkommenschaft zu geben) erläutert wird. Das nächstfolgende Heh ist kein der Gebärerin angehängtes weibliches Suffixum, sondern gehört zum nächsten Worte, welches dadurch als erste Person Pluralis Hifil (hirâû) oder Hofal (horâû) die Erzählung weiter fortführt. In der Umgebung des Königs «werden gesehen», d. h. lassen sich sehen benûthô (seine Sippschaft, das Hofgesinde), welches selbstverständlich wie «galûth» und andere Collectiva mit dem Plural des Verbums construirt ist. Denn dass hier so wenig, wie in der Beschwörungsstrophe, von Töchtern die Rede sein kann, beweist «j^{e}aschrû», statt dessen dann «th^{e}aschrenah» hätte stehen müssen. Das Preisen seines Königthumes (ha-malkûthô) oder seiner königlichen Hoheit geht vielmehr von den «filagschîm» (Buhlen) aus, und das folgende «j^{e}hallelû» führt deren eigene Worte ein, die den Inhalt des zehnten Verses bilden. In diesem werden wir dann freilich auf Morgenröthe, mit welcher das nachtschwärmende Hofgesinde ohnediess nicht besonders vertraut zu sein pflegt, ebenso zu verzichten haben, wie auf Sonne und Mond und Heeresspitzen. Zielen die Worte vielmehr auf Spitzen anderer Art, so werden wir hier endlich nicht umhin können, auch ein Stückchen von der Tonart des übelberufenen syrisch-fönikischen

Buhlsanges aus dem Munde der männlichen Buhlen mit in den Kauf zu nehmen.

Das bei «j^{e}hallelû» überflüssige Schluss-Heh bildet mit den beiden folgenden Buchstaben den Imperativ feminini Qal oder Piel (h^{o}mî oder hammî) von «hamah», welches (Ezechiel 7, 16) ausdrücklich vom Girren der Turteltauben gebraucht wird. So mögen die nächstfolgenden Worte als Zuruf der lockern Gesellen dem vom Könige erkorenen Täubchen selber gelten. Wie das Demonstrativ-Pronomen «zōth» sonst im H. L. mit «hen» oder «hinneh» verbunden vorkommt, so tritt es hier, zumal mit dem folgenden Participium eng verbunden, im Sinne von «haecce» (du da) zum vorausgegangenen Imperativ. Anstatt die folgenden Buchstabengruppen in zwei Worten «schaḥar jafah» zu lesen, sind sie zu einem einzigen Worte scheḥarîfah zu verbinden, indem dieses entweder als eine wie «schalhebeth» (8, 6. Jôb 15, 30. Ezechiel 20, 47 [21, 3]) gebildete samaritisch-chaldäische Hifil- oder Schafel-Form genommen oder aber «k^{e}mô sche» im Sinne von «k-ascher» gefasst wird, mit der hier das sogenannte Kaf veritatis (1. Mosis 38, 29. 40, 10 gleichfalls mit dem Participium Hifil verbunden) umschreibenden Bedeutung «nach Art einer» oder kurz «als eine» ḥarîfah d. h. desponsata (thalmûdisch «ḥarûfah») eine zum Beischlaf Bestimmte, wie 3. Mosis 19, 20 das Participium Nifal «neḥerefeth» eine dem Manne Preisgegebene bezeichnet. Da nun aber diese hervorlugende (nischqafah) Schomrônstaube des Königs zugleich collectivisch die ganze mannbare weibliche Jugend vertritt, so setzt sich der ausgelassene Zuruf der lockern Zeisige mit dem Pluralis feminini des Imperativs fort, um unverschleiert das Ziel ihrer Wünsche kundzugeben: Schüret mit Reiben die Gluth, die stark ist wie ein Haufe von Feuerbränden (Fackeln). Die Wurzel «kalaba», von welcher der geile Hund (kelb oder kaleb) benannt ist, hat im Arabischen nicht bloss die Bedeutung «toll oder wüthig sein», sondern auch «reizen oder antreiben», also mit dem folgenden «ḥammah» (Gluth, heftiges Anstürmen) soviel als «schüren». Das arabische «rahaka», welches zunächst «drücken und reiben bedeutet, wird gleich dem lateinischen «tero» (Plautus Captivi IV, 2, 108: tero feminam, und Propertius III, 10, 30: femina trita) im Sinne von «nothzüchtigen» gebraucht und wird also wohl zugleich der vom Sanskritfieber geheilten

Sprachforschung über kurz oder lang als die Wurzel des lateinischen «hirc-us» (Bock) zu gelten haben. Die Vergleichung der Wollustgluth mit einem Haufen von Lampen oder Oelgefässen («gullah» Zacharja 4, 2. 3) trifft auch nebenher um so deutlicher ihr Ziel, da «ned» Psalm 33, 7. 78, 13 von den LXX durch «Schlauch» übersetzt wird, womit der Araber auch die hasta virilis bezeichnet.

Soll nun die Taube des Königs mit dem Gang zum Nussgarten etwa sittsam den durch die Reden der Buhlen in Aussicht gestellten Vorgängen aus dem Wege gehen oder aber dort ihr eigenes Geschick sich erfüllen sehen? Der «Nussgarten» hat auch für die hergebrachte Auslegung*) des H. L. etwas Seltsames, da ja doch daselbst auch Weinreben und Granatbäume gepflanzt sind. Unbedingt aber wird dieser Vers zu der im vorausgehenden angeschlagenen pikanten Tonart in irgend welchem Bezuge stehen, die Vertreterin ihrer Schomrôns-Sippe wird als Erlesene des Königs selbst irgend wie in das Loos Aller einbegriffen sein müssen. Die Lesung «ginnath ēgôz» (Nussgarten) setzt voraus, dass das nur hier vorkommende Wort «ēgôz» dem syrischen «gôzâ» und dem arabischen «gauz» (gôz) entsprechend die «Nuss» bedeute, und allerdings kommt auch sonst der A-Vorschlag bei hebräischen Wörtern oft genug vor. Wenn denn aber mit «Garten» auch die weibliche Scham bezeichnet wird, so dürfte wohl den alten Semiten die heutige Jäger-Bezeichnung des Geburtsgliedes von Wölfinnen, Füchsinnen und anderm weiblichen Gethier durch «Nuss» bereits ebenso geläufig gewesen sein. Auch bedeutet im Arabischen «gauz» nicht bloss die Nuss, sondern zugleich die Mitte einer Sache, und ein «Garten der Mitte» würde verständlich genug dasjenige treffen, worauf wir es in der frechen Rede der lockern Gesellen abgesehen sahen. Nur aber ist dann nicht abzusehen, wie das Wort in solchem Sinne genommen, die Taube des Königs zu ihrem eignen Nussgarten hinabsteigen soll. Auffallend ist nun hier zugleich die in unserm Schriftstücke sonst nicht vorkommende Form «ginnah» (Garten) für «gan». Angesichts eines uns oben (4, 12) begegneten «gan nâûl» liegt der Gedanke nahe, auch hier mit der Lesung «gan thāgûz» an ein Participium

*) Hitzig, a. a. O. S. 81.

Passivi zu denken; aber eine Wurzel «thagaz» kommt im Semitischen nicht vor. Dagegen bedeutet «thā» einen Aufenthaltsort oder Lagerplatz und dem arabischen «gâz (gôz)» steht zugleich die Bedeutung «bewässern» zu, wovon «gauzeh» Bewässerung kommt. Somit hätten wir einen Garten, der als Bewässerungsplatz bezeichnet wird. Lesen wir nun statt «jaradthî» das Passivum Pual «jûradthî» (ich ward hinabgeführt); so würden wir auch im Rebenblühen und Granatensprossen eben nur biblische Anspielungen auf die Liebesspiele im Wechseltausche mit ihrem Genossen zu suchen haben. Für das «Gewächs des Thales» bietet sich uns, da «naḥal» auch den Giessstrom bedeutet, nach dem äthiopischen «ababi» (Fluth) mit der Uebersetzung «Fluth» des Giessbaches» ein ähnlich doppelsinniger Bezug auf die Liebesmischung mit ihrem Freunde dar, ohne dass mit Allem dem der in unserm Schriftstücke stets nebenherlaufende Bezug auf landschaftliche Oertlichkeiten ausgeschlossen wäre.

Hinter «rimmônim» (6, 11) haben die LXX noch die im heutigen masôrethischen Texte fehlenden und erst im folgenden Kapitel (7, 13) auftretenden Worte «scham ethēn ēth dôdi lak» gelesen, die dem Sinne des zwölften Verses eine bedeutungsvolle Ergänzung geben, sobald wir die Führung der LXX bei der Lesung der fraglichen Buchstabengruppen aufgeben und die Worte mit dem Anfange des nächsten Verses zusammenlesen: sche meēth nâth dôdi l-kelē jeḏâthî nafschî. «Sche» (dass) bezieht sich auf «jeḏâthî» und «nāth» als Status constructus eines Singularis von naôth (Triften, Wohnungen) würde dem arabischen «thinâh (thinâth)» mit gleicher Bedeutung entsprechen, während «meēth» (von Seiten oder s. v. a. das französische de chez) als Präposition vorausginge. Da indessen der Sinn der letztern schon durch das einfache «min» ausgedrückt wird, so dürfen wir für «meēth nâth» geradezu «mi-thenâth» lesen, um «Wohnung nach dem semitischen Sprachgebrauche im Sinne von «Beiwohnung» zu fassen, den der Schreiber noch durch die nachfolgende adverbiale Wendung «l-kelē» (nach dem Arabischen und Aithiopischen «zu Zweien») ausser Zweifel stellt. Was die Seele der Vertreterin des Schomrôn-Volkes daraus erkennen soll, wird mit dem folgenden sche-mothnai merkabûth 'Aminadab angedeutet. Denn «mothnaîm» wie «j^{e}rēkaîm» heissen die Hüften, und aus den Stellen Richter

19, 1. 18. 2. Könige 19, 21 kennen wir die «Efraims-Hüften» als Bezeichnung des Ḥûleh- und Kinnereth-Beckens bereits genugsam, um hierdurch die Vertretung der Efraimssippe durch die Tochter Schomrôn gleichfalls bezielt zu sehen. Da die vom Reiten hergenommenen Bezeichnungen des Beischlafes allen Sprachen gemeinsam sind, so kann der geschlechtliche Bezug des Wortes «merkabûth» (arabisch «markûb» s. v. a. Reitplatz) ebensowenig Schwierigkeit haben, als eine Uebersetzung von «'Amî-nadab» (wie LXX und Vulgata mit zwei Handschriften statt 'Amînadîb lesen) durch «Freischaar» zu beanstanden wäre. Denn «nadîb» sowohl, als «nadabah» führen auf den Sinn «freiwillig», so dass unter «meinem freiwilligen Volke» eben die von der Schomrônstochter selbst zu ihrem Herren erkorene «proles Aethiopica» vom Libanôn verstanden ist.

Der Preis des Schomrôn-Weichbildes. (7, 1—14): Schûbî, schûbî, ha-schûnamîth, schûbî, schûbî! w-neḥzeh b^{e}kom ha-theḥzûb schûnamîth [ha-bāah] bi-m^{e}ḥolath ha-maḥanîm. Mah-jofû faâmê-kab (faâm-jekeb) n^{e}âlîm bithnadēb ḥamûqê j^{e}rekaik! K^{e}mô ḥel ajom maâseh j^{e}dê aman schorerek agan ha-sahar, elî ḥoser ha-mezeg bitnek âremath ḥittî m^{e}sûgah ba-schôschanê mischnê schodaik, k-schinnê ôfrîm thāmê ṣ^{e}bî. Ha-ṣav ārekek (ērakek) moged (megd), l-haschen âinaik b^{e}rakôth b-ḥeschbôn. 'Al-sche-ârabth rabbîm, afekek migd'al ha-L^{e}banôn ṣôfeh f^{e}nê Damescheq rōschek. 'Alaik kikkar m^{e}lô dal thirāschek (th^{e}rēschek) k-ēreg m^{e}nummal k-āsûr ba-r^{e}hatîm. Mah-juffîth û-mah-n^{e}âmeth ahabah, bath-ânûgîm, zōth qiwwamthek, domthah l-thamar w-schadaik l-āschkolôth, amirthî! Eêleh b-thamar, ōḥ^{a}zah b-sansinnaiv w-jih^{e}jû-nā schadaik k-ēschk^{e}lôth ha-gefen, w-rê^{a}ḥ afek ka-thaffûḥîm, w-ḥikkek k-jên ha-tôb holek l^{e}dûdi l-mèscharîm dôbeb sifthê j^{e}schenîm. Anî l-dôdî w-âlî (ôlî) schûqathô. L^{e}kah, dôdî, nēṣē ha-sadeh, nalînah ba-k^{e}farîm, naschkîmah l-k^{e}ramîm, nirēh im farḥah ha-gefen, fiththaḥ ha-s^{e}madar, heneṣû ha-rimmônîm, sche-

meēth nāth (mi-thenāth) dôdî l-kahadô dāîm nothnû rê^{a}ḥ w-ål f^{e}thaḥênû kol-m^{e}gadîm ḥadaschîm gam j^{e}schanîm, dôdî ṣafanthî lāk! «*Kehr um, kehr um, du Ragende (Sûnamîth)! Kehr um, kehr um! dass wir in Ruhe den Anblick der Ragenden (Sûnamîth) haben auf dem Tanzplatze der Lager! Wie schön sind die Schritte der Schaaren, die freiwillig heraufgelenkt werden über die Wellenhügel deiner Hüften! Wie ein mächtig Bollwerk, von Amuns (Schöpfer-) Hand aufgeführt, hegt dich der Rahmen des Mondes, meines Göttlichen, der da Wetter braut, als Wall meines Segenstheiles verwahrt im Wechsel der aufeinanderfolgenden Herrscher, wie Zinnen der Fürsten, der Träger der (Königs-) Würde. Als Ehrenpflicht will ich dir auflegen, gedeihen zu machen deine Segensquellen, mit Umsicht. Weil du so gar lieblich bist, will ich dich zum Pfande nehmen als Thurm des Libanôn, der da im Angesicht von Damaskos dein Haupt hütet. Vor deinen Augen umgibt dir ein Umkreis von Aufstiegen das Haupt gleich einem Netze, das in Streifen durchschnitten ist von Rinnsalen. Wie schön bist du, und wie lieblich zum Buhlen hast du, Tochter der Lust, dich da gegründet! Gleichest einer Palme und deine Brüste den Datteltrauben, meine Buhle! Ich will die Palme besteigen und die Zweige fassen, und deine Brüste sollen Reben-Lauben sein, und der Odem deiner Nase wie Aepfel(-Duft), und dein Gaumen wie der Edelwein, der hinabgeht als mein Heiltrank zu meinem Wohlsein, über die Lippen der Schlafenden schleichend.*» *Ich gehöre meinem Bündner und ich bin der Niessbrauch seines Verlangens. Komm, mein Verbündeter, lass uns aufs Feld gehen, lass uns in Dörfern wohnen! In der Frühe wollen wir nach den Weinbergen aufbrechen, wollen sehen, ob die Rebe blüht, ob die Knospe aufbricht, die Granaten funkeln, dass sie vom Beilager meines Genossen her zu seiner standhaften Mühe den Duft geben! Denn vor unserer Thüre sind allerlei köstliche Früchte; Heuriges und Ferniges, mein Verbündeter, hab' ich für dich behalten!*

Mag es dahin gestellt bleiben, ob wir statt eines Tanzplatzes der Lager nicht lieber ein «Saitenspiel (maḥleth Psalm 53, 1. 88, 1. 1. Mosis 4, 21. 2. Mosis 15, 20 und im Aethiopischen das herrschende Wort für Cither) des Doppellagers (mahanaim)» d. h. eines gepaarten, aus zwei Hälften bestehenden Lagers, im Sinne eines Beilagers hier finden sollen. Wenigstens

waren Pauken, Musik und vieles Spielgeräth bei Brautzügen vertreten (1. Makkabäer 9, 37 vergl. mit Jeremiah 7, 34. 16, 9), und sonderbar genug ist auch in der Stelle des Makkabäerbuches von einer Braut «aus Nadabath» die Rede, so dass sich die Vermuthung aufdrängt, der griechische Uebersetzer möchte das «minnadabath» seines Textes nur falsch als einen Ortsnamen übersetzt haben, während wir es vielmehr mit einem aus «mithnadabah» zusammengezogenen Participium feminini Hithpael zu thun hätten, womit jene Braut in den Tagen des Makkabäers Jonathan in ähnlicher Weise bezeichnet wäre, wie hier im H. L. nach den LXX von einer «Tochter Nadab» die Rede ist. Wir haben indessen allen Grund, auch hier der herkömmlichen Lesung des Textes den Rücken zu kehren. Nach der darauf gegründeten landläufigen Auffassung dieses ganzen Abschnittes müsste als Hintergrund für solche wollüstige Schilderung weiblicher Reize, wie sie hier auftritt, folgerichtig ein Anschauen ihrer nakten Gestalt vorausgesetzt werden, womit dann die Situation eines Beilagers als selbstverständlich gegeben wäre. Wir wollen jedoch den Leser mit derjenigen Combination und Lesung der Buchstabengruppen des Textes verschonen, womit uns hier eine ganz im Geschmacke eines altsyrisch-fönikischen Buhlliedes gehaltene, höchst drastische Schilderung des in voller Arbeit begriffenen Thiers mit doppeltem Rücken dargeboten wäre. Denn dass dabei als Unterstem nur vom Nabel die Rede wäre, hat den Auslegern ein Schalk ebenso wie die Erklärung aufgebunden, wonach bei den Hüften der Geliebten von einem Halsschmucke die Rede wäre. Wir lassen vielmehr unsern Verfasser bei den mit dem «Reitplatze» und dem «Garten der Bewässerung» gegebenen allverständlichen Andeutungen um so mehr sein Genüge finden, als das viermal wiederkehrende «kehr um!» das bei anderem Textverständnisse als «wende dich!» auftreten würde, als Ausdruck der Ungeduld genommen, darauf hinweisen mag, dass das im «Nussgarten» vor sich Gegangene nunmehr als abgethane Sache gelten solle. Wir nehmen somit die nachfolgende Schilderung einfach in ihrem landschaftlichen Bezuge auf den heimathlichen Bereich des Hochsitzes der Sunamitin, um dessen Ueberschau es dem Sprecher gilt.

Mag man sich nun ebensogut in den Anblick einer Landschaft, wie einer weiblichen Schönheit, die etwa aus dem Bade

aufsteigt, schweigend versenken; so haben wir den Imperativ b^{e}k o m nach dem arabischen «bakama» (schweigen, verstummen) ganz in dem Sinne: im Anblick des Schauspiels versunken, welches durch das (wie thaznûth, thamrûq, thaqmûl gebildete) mit dem Artikel versehene Nomen t h a ḥ z û b bezeichnet ist und die Bedeutung des samaritischen «ḥazbi» (Gesicht d. h. Gesehenes oder Anblick, Schauspiel, 1. Mosis 46, 2) anzusprechen hat, da der Samariter «ḥazab» für «ḥazû oder ḥazeh» gebraucht. Wenn also der Scheikh Ḥazaib*) bei Azôtos (ʾAzeizâth im nordöstlichen Ḥûlehbecken) schon damals auch ohne Wely (Grabmal) sein «qeren ḥazûth» (Daniel 8, 5) erhoben hat, so würde er sich rühmen dürfen, dass sein Stammbaum auf den «Reigen Maḥanaim» im H. L. zurückgehe. Indem wir hinter der zweiten Sûnamîth das von den LXX übersetzte «h a - b ā a h» (die Kommende) als ursprüngliche Texteslesart aufnehmen und die von vielen Handschriften dargebotene Lesart b i - m^{e}ḥ o l a t h (statt ki-m^{e}ḥolath) festhalten, so wird der Zug aus dem beim Neby Jûschâ (Hûschâ) gelegenen «Garten der Bewässerung», dem Ḥûleh-Marschlande der alten Gazarener, nach der Gipfelhöhe von Benîth sich aufwärts bewegt haben, von wo sich dem Wanderer aus der rechten Mitte des Efraimgebietes die breiteste Umschau über die Landschaft der beiden Jordanseen eröffnet. Dass im Fönikischen «fåam» geradezu für «regel» (Fuss) gebraucht wird, erfahren wir aus der vom Kirchenvater Augustin**) gemachten Bemerkung, dass «namphamo» (naåm-fåmô) boni hominis pedem bedeute. Gleichviel nun, ob wir f a å m ê k a b (Füsse der Schaar, arabisch «kubbeh»), oder faåm jekeb (Fuss der Schaar, arabisch «maukib» Menschenhaufe, von «wakaba» schrittweis einhergehen) lesen wollen; so wird auch bei letzterer Lesung der Singular des Collectiv-Wortes sich zum vorausgehenden Plural «jofû» und zum folgenden «neèlîm» (als Participium Pluralis Nifal von «ålah») unbedenklich fügen, so dass wir hier einer ähnlichen Wendung wie Jesaias 52, 7 begegnen: «Wie lieblich sind auf den Bergen Füsse der Boten, die da Friede verkündigen!» Mit «neålîm» verbun-

*) Robinson, neuere biblische Forschungen S. 517. Thomson, the Land and the book p. 253. Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 1, S. 393 ff. II, 2, S. 266.

**) Augustinus de civitate Dei II, 28.

den wird bithnadeb als ein aus b-hithnadeb zusammengezogener Infinitiv Hithpael adverbialisch genommen dem «hekûsiôs» der griechischen Bibelübersetzer entsprechen, und da «ålah» auch 1. Mosis 49, 4. Richter 9, 48. Proverbia 21, 22 mit blossem Accusativ der Ortsrichtung verbunden ist, so haben wir das folgende ḥamûqê j^{e}rekaik (über die Rhythmoi oder Wölbungen d. h. Wellenhügel deiner [Efraims-]Hüften) als Beschluss des Satzes.

Die Bedeutung von Befestigung oder Vorwerk hat ḥel (statt ḥêl oder ḥail) auch in den Stellen 2. Samuel 20, 15. 1. Könige 21, 23. Klagelieder 2, 8. Ezechiel 42, 20. 48, 15. Dass «schor^{e}rek» nicht, wie Ezechiel 16, 4 «scharek», den «Nabel», bedeuten kann, den die alten Uebersetzer hier bezielen, sondern auf alle Fälle nach dem arabischen «sirr» (Geheimniss und Schamtheile) gefasst auf den Schoos selbst bezogen werden müsste, würde sich schon aus dem erst nachfolgenden «beten» (Bauch) ergeben, von dem doch der Nabel nur ein Theil ist. In unserer Satzfügung ist dagegen schorer (statt schôrer) als Zeitwort in der 3. Person Piel von «schûr» in der auch den LXX Hoseas 14, 9 bekannten Bedeutung des syrischen «schar» (fest, hart sein, im Piel: befestigen) genommen. Als «Becher» kommt «agan», dem arabischen «iggâneh» entsprechend, allerdings noch 2. Mosis 24, 6 vor; im Samaritischen aber bedeutet «agan» Zelt, und von «ganan» schützen, hegen (wovon «gan» [Garten] und «magen» [Schild] herkommen) abgeleitet, wird sich die Uebersetzung «Umhegung oder Umrahmung» rechtfertigen. Zu dieser nicht minder, wie zum «Becher» passt das folgende sahar in der Bedeutung «Mond» (arabisch «schahr»), die uns auch in «saharonîm» Jesaias 3, 18. Richter 8, 21. 26 s. v. a. lunulae, als Kameels- und Frauenschmuck begegnet und die der Graecus Venetus mit der Uebersetzung durch Hekates (Lunae) im Auge hat. Der von den Auslegern vor den Masôrethischen Worten «al-jehsar» beliebten höchst gewaltsamen Ergänzung von «ascherlô» oder «sche-lô» bedarf es nicht, sobald wir uns der göttlichen Verehrung des Mondes erinnern und statt «al-jehsar» vielmehr «Elî-ḥoser» lesen und dieses nach dem arabischen «ḥaschar» (versammeln, hervortreiben, erwecken) als Apposition zu «sahar» nehmen: *meinem Gotte, der Mischung* [des Klimas, also etwa Wetter] *erweckt oder hervortreibt*, wodurch jenes «geresch

j^{e}raḥîm» (5. Mosis 33, 14) im Josefssegen erzeugt wird, das dem Terrassenklima des Kinnerethsees entspricht. Aber nicht Mischung schlechthin, sondern «bitnek», deines Bauches oder deiner Weichen (Niederung), wobei wiederum der Bezug des arabischen «botain» auf die Stationen des Mondes den Hinblick auf den Deus Lunus und den «Jordan-Mond» (Jordan-Jerîchô) bestätigt. Hierzu würde dann «åremath ḥittîm» (Waizenhaufen) als weitere Apposition hinzutreten, wenn wir nicht vielmehr berechtigt wären, dem Worte «åremath» nebst seinem Anhange einen Rückbezug auf den Anfang des Satzes zu geben, wo der Kranz (die Umrahmung) des reisigen Bechers einem mächtigen Bollwerke verglichen worden war. Indem der Schreiber «ḥel» ebenso wie «ḥêlah» (Psalm 48, 14) und wie es der Begriff einer «m^{e}ṣûrah» fordert, als weiblich zu construiren hat, fügt er eine Bemerkung hinzu, die mit «åremath» beginnend zugleich den ganzen vierten Vers mit umfasst. Er hat das Bollwerk von Befestigungen im Auge, die den Jordan-Mond als sein Hof (hâleh) umgeben und nennt dasselbe «åremath (Haufe oder «Wall» bei den LXX) ḥittî» (meines Segenstheiles, dem arabischen «ḥaṭṭ» [Glücksloos, Segensantheil] entsprechend) m^{e}sûgah (als Participium Pual, statt «m^{e}suggah» vom syrischen «sagâ» und dem arabischen «sajjaga», auch der herkömmlichen Auslegung als gleichbedeutend mit der sonst im Hebräischen geläufigen Form «sûk» [umzäumen] geltend). Das Nächstfolgende mit seinem Bezug auf die Israêlskönige als den Erbauern des Jerîchô-Bollwerkes, erhält seine Erklärung aus der ähnlichen Stelle 4, 4 f. (oben S. 156).

Den Hals der Geliebten als Elfenbeinthurm mitsammt ihrer einem Libanônthurm gleichenden Nase schaffen wir uns dadurch vom Halse, dass wir die wächserne Nase der ohnediess nicht vom Griffel des heiligen Geistes geschriebenen masôrethischen Lesung preisgeben und das von der eingebildeten Gazelle (ṣ^{e}bîah) hinweggenommene Heh als Artikel zu «ṣav» ziehen (Hosea 5, 11. Jesaias 28, 10. 13, von «ṣiwwah» gebieten, auftragen, bestellen, verpflichten). Des vermeintlichen Halses hintere Hälfte wird dadurch zu einer mit weiblichem Suffix der zweiten Person versehenen ersten Person Futuri Piel oder Hifil arekek oder erakek von «rakak». Bedeutet dieses nach hebräischem Sprachgebrauche «weich oder sanft machen», nach dem arabi-

schen «rakka» dagegen «auferlegen»; so wird in einem wie im andern Falle durch das nachfolgende moged (als Participium Qal von «magad» mit der Bedeutung «ehrend») oder durch ein in adverbialem Sinne («reichlich») zu nehmendes meged der Sinn und die Meinung des Gebotes als einer Ehrenpflicht näher bestimmt und mit dem folgenden Infinitiv l-haschen (von «schanan», arabisch «sanna» befördern oder vorwärtsbringen) die wohlmeinende Absicht des königlichen Gebotes deutlich angegeben, welches eben den åinê b°rakôth (Segensquellen) gilt, auf die ja bereits im Josèfssegen 1. Mosis 49, 25 gezielt ist. Obwohl nämlich sonst für «Quellen» der Pluralis «åinôth (åjanôth)» zu stehen pflegt, so wird es dem Dichter unbedenklich gestattet sein, mit der Anspielung auf die Augen der Stadtkönigin die Form «åinaîm» zu wählen. Seine letzte nähere Bestimmung erhält das königliche Huldgebot durch den Zusatz b-ḥeschbôn, d. h. mit kluger Ueberlegung oder umsichtiger Fürsorge.

Einen weitern Beweis seiner königlichen Huld gibt der Sprecher mit den nachfolgenden Worten, die zugleich mit einer Schmeichelei für die Verbündete gewürzt sind. Wie «rab, rabbah, rabbôth» Jesaias 42, 20. Psalm 105, 40 in adverbialem Sinne gebraucht ist, so hier «rabbîm» (so viel, so gar sehr), und «årabth» als 2. Person feminini Qal von «åreb» (lieblich oder süss sein) bedeutet mit dem vorausgehenden «ål-sche» («ål-ascher», darum dass oder weil) verbunden: *weil du so lieblich bist, will ich dich schmücken als Libanônsthurm.* Gleichviel nämlich, ob wir die mit dem weiblichen Suffixum versehene Form der 1. Person Futuri Hifil afekek nach dem arabischen «fakka» (lösen, zum Pfande geben oder nehmen) erklären oder als Verbalwurzel der Augenschminke «fûk» (2. Könige 9, 30. Jeremiah 4, 30. Jesaias 54, 11) ein Zeitwort «fûk oder fakak» mit der Bedeutung «schminken» oder überhaupt «schmücken» voraussetzen wollen; so tritt uns «fûk» 1. Chronik 29, 2 und Jesaias 59, 11 so klar in Bezug auf den Schmuck einer Stadt entgegen, dass hier der Sinn eines «qeren-ha-fûk» (Jôb 42, 14: LXX Horn der Amalthaea) für den Hochsitz der Tochter Schomrôn deutlich genug heraus springt. Wie aber dieser Platz der Ṣafed-Benîthgipfel als Libanôns-Veste bezeichnet werden konnte, wäre allein schon aus der Stelle bei Jeremiah (22, 6) klar, wo von Galaåd als

dem Anfang des Libanôn die Rede ist, wenn uns nicht zugleich der folgende Zusatz ausdrücklich denjenigen Libanôn-Thurm vorführte, «*der Angesichts Damaskos dein Haupt hütet,*» d. h. also den Anti-Libanôn, dessen griechischen Namen die LXX Deuteronomium 1, 7. 3, 25. 11, 24. Josûâ 1, 4. 9, 1 geradezu statt des Libanôn einführen.

Sind wir damit, dass wir «rōschek» als Accusativ zum vorhergehenden «ṣofeh» (das auch Sprüche 15, 3. 31, 27 mit dem Accusativ verbunden ist) ziehen, der albernen Uebersetzung von «rōschek ålaik» durch «dein Haupt über dir», als ob Jemand auch ein Haupt unter sich haben könne, glücklich entronnen; so beginnt in der Rede mit «ålaik» vielmehr ein neuer Satz, worin diese Präposition im Sinne von «ål f^{e}naik» (vor deinen Augen) genommen ist. Vom Standort auf der Hochwarte von Ṣafed-Benîth erscheint in der That die ganze umgebende Landschaft als ein Umkreis (kikkar oder nach der Aussprache der LXX kechar) von Aufstiegen, die allesammt nach — Rom führen. Statt «Aufstiege» würde das Collectivum «dal» (Psalm 141, 3 = Thür, Zugang) wörtlich «Zugänge» bedeuten, die für den auf der Höhe Stehenden das Haupt (die Hauptstadt) umgeben wie ein Netz oder Gewebe («ēreg» von «arag» flechten oder weben), das durchschnitten ist (m^{e}nummal, als Participium Pual von «namal» mit der Bedeutung von «mûl») wie ein Band oder Streifen (k-asûr, nach dem arabischen «aschûr» Streifen, von «aschara» Streifen einschneiden) mit Tränkrinnen (r^{e}hatîm, 1. Mosis 30, 38. 2. Mosis 2, 16), wodurch in ansprechendem Bilde die Flussthäler (Wâdi's) und Bäche bezeichnet werden, die wie Silberfäden den Teppich der Landschaft durchziehen. Kommt nun aber im Arabischen die Wurzel «râs» in doppelter Form als «raasa» und als «râsa» vor, so ist kein Grund vorhanden, dass nicht auch im Hebräischen «rāsch» zugleich als Zeitwort gebraucht worden sein sollte, welches uns hier als thirāschek mit dem Suffix (dein Haupt umgibt) begegnet und überdiess als Piel th^{e}rēschek punktirt und auf das Femininum «kikkar» (kechar) bezogen, nach dem arabischen «râsa» (rîs) die gleichfalls dem Zusammenhange angemessene Bedeutung haben würde: «dich in guten Zustand versetzt.»

Anstatt im siebenten Verse auf das nach der Uebersetzung der LXX als Pual «juffîth» zu punktirende Zeitwort ein zweites

Präteritum «naâmth oder neâmth oder nuâmth» sofort folgen zu lassen, nehmen wir das Participium Nifal n e â m e th adjectivisch im Status constructus mit dem folgenden «ahabah» zusammen im Sinne von «lieblich gemacht zum Buhlen», um erst q ô m - th e k oder q i w w a m th ē k (du hast dich hingestellt oder du hast dich befestigt, gegründet) als zweites Präteritum auftreten zu lassen, nachdem die eingeschobene Anrede b a th - å n û g î m mit dem deiktikôs (du da) gebrauchten z ō th vorausgegangen ist. Denn da wir vor «ånûgîm» das **th** nicht bedürfen, weil «ånûgah» sogut wie «ôneg» schon Lust und Wohlleben bedeutet; so werden uns die «Kinder der Lust» (Micha 1, 16) das Recht geben, hier eine «bath ånûgîm» zu finden, wenn auch nur im Sinne des arabischen Sprachgebrauches, als ein kokettes Weib, das sich in verliebten Geberden gefällt. Eine Steigerung des Bezugs bringt die sogleich nachfolgende Anrede der Bezielten mit ā m i r th î (eigentlich «meine Gebieterin», wie «g^{e}birthî», nach dem äthiopischen Sprachgebrauche [aamara s. v. a. beschlafen] jedoch zugleich «meine Beischläferin»), welcher Sinn durch die nachfolgende Selbstermunterung «ich will die Palme besteigen» gefordert wird, da die weiblichen Palmbäume für den Zweck der künstlichen Befruchtung bestiegen werden mussten. D o m th a h wird als eine vom arabischen «damitha» (damitsa) gebildete Form des Participium feminini zu nehmen sein, womit dann zugleich der im Hinblick auf die Rankenkrone der Palme gerechtfertigte Nebenbegriff eines weichen Lagers beziehungsvoll in das Bild hereintritt. Da wir mit einmaliger Erwähnung der «āschkolôth» (Träubchen) genug haben, auch die Masôrethen bereits das zweite vielmehr «ēschk^{e}lôth» punktirt haben, so werden wir vielmehr «ēsk^{e}lôth» oder «ēsk^{u}llôth» als ein von «sukkal» (verflochten sein) gebildetes Nomen in der Bedeutung «Lauben» nehmen dürfen.

Da ohne Frage im zehnten Verse die Worte «dein Gaumen ist wie der gute Wein» noch der König selber spricht, so scheint — wenn dieser sofort mit «dôdi» angeredet wird — kein anderer Ausweg zu bleiben, als hier die Angeredete dem Sprecher ins Wort fallen zu lassen, so dass nunmehr die Freundin die angefangenen Worte des Königs mit den Worten ergänzen würde: «(Wein) der meinem Genossen gerade hinabfliesst.» Nöthig ist diess jedoch keineswegs, sobald wir l^{e} d û d î nach dem arabi-

schen «ledûd» (Heiltrank) lesen. Und nur so gefasst, gibt auch das Folgende nach der masôrethischen Lesung dobeb sifthê j^{e}schenîm (der leise über die Lippen Schlafender schleicht) sinen passenden Sinn, sofern dabei an die dem Kranken im Schlafe eingeflösste Arznei gedacht würde.

In der nunmehr im elften Verse folgenden Rede der Sûnamitin werden nach der herkömmlichen Auslegung die Worte w-ảlai th^{e}schûqathô durch «über mir (ist) sein Verlangen» in dem durch 1. Mosis 3, 16 (nach deinem Manne ist dein Verlangen) an die Hand gegebenen Bezuge der sinnlichen Geschlechtsliebe übersetzt. Da man jedoch bei dieser Auffassung eigentlich «el» (wie 1. Mosis 3, 16) statt «ảl» erwarten sollte, so dürfte in «ảlai» entweder «ôlî» (mein Ertrag oder Niessbrauch, da im Samaritischen «ảlal» vom coitus gebraucht wird) oder «ảlî» (mein Wurzelstamm oder Schaft, wie «ảleh» von den LXX Jeremiah 17, 8 übersetzt wird) verborgen sein, sodass der Sinn der an das vorausgegangene Bild von der zu besteigenden Palme anknüpfenden Rede auf den Palmenschaft zielte. Wenn im dreizehnten Verse die LXX die Worte «scham ethen eth dôdî lak», als hätten sie «dadai» vor Augen gehabt, durch «dort will ich meine Brüste dir geben» übersetzen; so ist diess bei Festhalten der Textesbuchstaben durchaus abzuweisen, da im ganzen Schriftstücke «dôd» nur vom Geliebten selber gebraucht wird. Begnügen wir uns (wie 8, 2) mit den zuvorerwähnten Granatäpfeln und verzichten auf die Liebesäpfel (dudâim), so verbinden sich die Buchstabengruppen zu dem Satze: sche-meēth nāth (mi-thenāth) dôdî l-kahadô dâim nath^{e}nû rê^{a}ḥ (dass vom Lager meines Genossen zu seiner langdauernden Mühe den Duft geben). Das den Satz eröffnende Relativ gehört also zum Präteritum «nath^{e}nû». Die Bedeutung des wie «ajom» (H. L. 6, 4. 10. Ḥabaqûq 1, 7) gebildeten Adjectivs «dâîm» entspricht dem arabischen «dâim» (langdauernd), ebenso «kahad» dem von «kahada» (schnell laufen, sich ermüden) kommenden «kahd» (Mühe, Anstrengung).

V. Die Schomrôn-Taube und der Habicht Assarḥaddon.

47. (Zu S. 84.) Knobel, Commentar zu Jesaias, S. 165 ff. 180. Josêfos Alterthümer 9, 14, 2. Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels (1857) S. 162. 463.

48. (Zu S. 89.) El-Bûzîeh: Robinson, Palästina III, 885. Seetzen's Reisen I, 470. Eusebii Chronicon, ed. Aucher, I, p. 41 f. Ritter's Erdkunde, Bd. XV, 878. 993. 998. XVII, 1421. 1475.

49. (Zu S. 91.) Engel, Kypros (1841) I, 565.

50. (Zu S. 93.) Diodorus Siculus I, 66. Herodot II, 147 ff. Apis-Stele Nr. 2037: Lepsius, über die XXII. ägyptische Königsdynastie, p. 316 f. Parthey, Wanderungen durchs Nilthal (1840) S. 313 f. 427. 438. 463. Lepsius, Briefe aus Aegypten, S. 238 ff. Brugsch, geographische Inschriften I, 67 f. Histoire d'Égypte pag. 244 f. 292. Strabôn XV, p. 687. Athenaios XV, 53. p. 697 (Hurenlieder in Foinikien). Engel, Kypros (1840) II, 164 (aus einer Rede des Libanios: das sprüchwörtlich gewordene «Lied aus dem Libanôn»).

51. (Zu S. 93.) Fünfter Gesang: VIII, 1—14.

Ein Wetterschlag aus heiterm Himmel. (8, 1—7ª): Mî jithnak kᵉaḥ lî jônēq schᵉdê immî? Emᵉṣāᵃka ba-ḥûṣ! Aschoq (āśśoq) k-gamal āî b-zûlka. Enᵉhagka, abîᵃka el-beith immî! Thᵉlamdenî asqᵉka, mᵉjajen heraqeḥ me-åsîs rimmonî. Sᵉmōlô thᵉḥethal rōschî, wîjᵉmînô thᵉḥabqenî. Hoschbåthî ēthkem, bᵉnûth Jerûschalem, mah thåîrû û-mah thᵉôrᵉrû ēth-ha-ahabah ådescheth ḥafēṣ? Mî zōth ôlah *mithdabrērah**) mithrafeqeth å-dôdah? Thᵉḥatheh thaf**) w-ḥåôr rethî! Kussmah ḥibbalthek, ēm kas, mah ḥabol hail dathek? Sîmenî ka-ḥôtham å-libbeka, ka-ḥôtham å-zᵉrôėka! Kî åzzah ka-maweth ōheb haqesch ha-kissē û-lᵉqannē harischfî ha-rischfê esch schalhabthî. Ha-maîm rabbîm lō jûklû l-kabbôth ēth-ha-ahabah û-nᵉharôth lō jischtᵉfû ha-amîth! *Wer bleibt als Geleiter mir aus, der die Brüste meiner Mutter saugte? Ich werde dich draussen finden! Laufen will ich wie ein Kameel, das da jammert über dein Fernsein! Aufgreifen werd' ich dich und dich bringen in das Haus meiner Mutter! Du sollst mich erkennen lassen deine Werbung, im*

---

*) min-ha-midbar (nach dem masôrethischen Text).

**) Thehath huthaf (hathef).

Rausche dich durchwürzen zu lassen mit dem Most meiner Granate! Seine Linke soll mein Haupt umwinden und seine Rechte mich umfassen! Wider Euch verschworen bin ich, Sippschaft Jerusalems, mit Herrschermacht: was regt und empört ihr euch mit Aufgebot, das schlagfertig ist? Wer ist's, die da hervortritt vom Kriegsgeschick getroffen, gestützt auf ihren Verbündeten? Bestürzt ist sie, das Haar gerauft und besinnungslos aus dem Kampf gebracht! «Zusammengeschmolzen ist dein Gebiet, Mutter des (Unglücks-) Kelches! Was für ein starkes Pfand entbietest du mir?» Setze mich wie ein Siegel auf dein Herz, wie ein Siegel auf deinen Arm! Denn stark wie der Tod begehr' ich zu schützen den Thron und hitzig mich beeifernd hab' ich entflammt die Brandfackel. Auch viele Wasser werden nicht ausloschen das Bündniss, noch mögen Ströme die Treue wegschwemmen!

Mit dem Wunsch-Seufzer der landläufigen Uebersetzung: «O dass du doch mein Bruder wärst!» ist Nichts anzufangen, da der äthiopische Bruderssohn oder «Vetter» (dôd) vom Libanôn der Schomrônstochter längst mehr geworden ist, als ein blosser Herr Bruder. Soll k durchaus als Vergleichungspartikel gelten, so läge es näher, das damit verbundene «aḥ» wie Jeremiah 36, 22 f. im Sinne des arabischen «ikh» (Feuertopf) zu nehmen, da dafür der Araber auch «akhdôd» sagt, was ja das hebräische «dôd», welches zugleich Topf und Vetter (Geliebter) bedeutet, zumal einschliesst und den übertragenen Bezug im Sinne unsers «Hitzkopf oder Feuerkopf» zur Bezeichnung des wiederum in den Kampf gezogenen Verbündeten offen lässt. Jithnak ist das Futurum Qal von «thanak», welches im Syrischen dieselben Bedeutungen hat, wie das sogleich folgende «zûl» (arabisch «zâla»), nämlich «aufhören oder ausbleiben». K^{e}aḥ oder kāḥ wird (vergl. Jesaias 17, 11 kāb [Schmerz], wo die LXX k-āb [wie Vater] übersetzen) dem arabischen «kiâḥ oder kiwâḥ» entsprechend den «Lenker der Heerde» bedeuten, die auf den Bergen Schomrôn das lange Ausbleiben des königlichen Kriegers zum Erfüllen seiner Vertragspflicht übel vermerkte. Er muss gesucht werden, wie es schon früher geschehen war. Aschoq (von schaqaq) k-gamal āi (welches letztere entweder nach dem arabischen als unbestimmtes Fürwort «irgend ein» bedeutet, oder als aus «ewî» [schreiend] verkürzt zu verstehen ist) b-zûlka

(wegen deiner Entfernung), nach dem arabischen «zawâl» (Weggang, Entfernung), zugleich mit Anspielung auf «zaul» (das Feuchtglied), das die Strohwittwe auf dem Efraims-Hochsitze ungern vermisste. Denn statt der Buchstaben «lj» bieten fünf Handschriften die für die landläufigen Uebersetzer schwierigere Lesart «lk», die wir in unsere Lesung «l-zûlka» aufgenommen haben.

Die nach der Erwähnung des Hauses der Mutter von den LXX aus der ähnlichen frühern Stelle herübergenommen Worte «in die Kammer meiner Gebärerin» werden wir gegen die Lesart des hebräischen Textes th^{e}lamdēnî preisgeben dürfen. Anstatt aber auf dieses ganz abgerissen ein neues Zeitwort «aschq^{e}ka» folgen zu lassen, verstehen wir die Buchstabengruppe ā's q^{e}ka als Accusativ zum vorausgegangenen Zeitwort gehörig, dem arabischen «schaqq» (schiqq) entsprechend im Hebräischen «saq» mit vorgeschlagenem a (āsaq) in der Bedeutung «Mühsal», von welcher bereits oben (kahad 7, 13) die Rede war. Statt des masôretischen «mi-jain ha-reqaḥ» (mit Würzwein), wofür ohnediess grammatisch richtiger der Status constructus «mi-jên ha-reqaḥ» punktirt werden müsste, lesen wir das Participium Piel «m^{e}jajēn» (trunken) und beziehen dasselbe auf den folgenden Infinitiv Nifal heraqeḥ (gewürzt zu werden) durch den Most meiner Granate. Für Liebhaber indessen, die den Bock zum Gärtner des H. L. wünschen, böte sich hier sogar Gelegenheit dar, dem Schreiber des Gedichts ein derbes Zötchen aus der Feder fliessen zu lassen. Heisst nämlich im Arabischen «āschaq» lang, so würde dem das hebräische «āseq» in gleicher Bedeutung entsprechen. «Du sollst mich kennen lehren deinen Langen»; und wenn dann die LXX das von ihnen als Imperativ «herqeḥ» gelesene «harqah» Ezechiel 24, 10 richtig durch «vermindert werden» übersetzt haben, so würde es die Buhlerin Oholah auf nichts geringeres abgesehen haben, als mit dem Nachsatze ihrem Partner zu drohen: «im Rausche den Kürzern zu ziehen aus dem Moste meiner Granatblume.» Indessen würde die übermüthige Stimmung für dergleichen Spässe im Genre der fönikischen Lieder vom Libanôn bei der üppigen Efraîmskameelin, die ausgezogen war, ihren Partner zu suchen, nicht lange vorgehalten haben. Sie ward aus ihren Träumen vom Umschlingen und Umwinden

(hathal) sehr unliebsam geweckt, und in der letzten Kehrstrophe unsers Gesanges wird der Sippschaft von Jerusalem der Vorwurf gemacht, durch aufgewiegelte Kriegsbereitschaft den heitern Himmel ihrer Glückeszeit mit düstern Wolken überzogen zu haben. Denn im Unterschied von der frühern Fassung enthält die im masôretischen Text verkürzte, von den LXX vollständig übersetzte Beschwörungsstrophe jetzt, anstatt des bloss problematischen «wenn ihr gährt», bedeutungsvoll die tadelnde Frage der Unzufriedenheit «was (d. h. warum) gährt ihr und seid aufgeregt (wie Psalm 80, 3. Jesaias 23, 13 das Wort vom Aufbieten der Macht und vom Aufruhr in einer Stadt gebraucht wird) mit Aufgebot oder Kriegsbereitschaft?» Und der folgende Vers führt uns anstatt einer festlichen Heimholung des Geliebten die Heimkehr der Heldin als einer Verwundeten vor.

Die Uebersetzung der LXX «wer ist, die da aufsteigt als Weissblüthige oder als weisse Blüthe?» beweist uns zunächst, dass sie kein «min-ha-midbar» (wie oben 3, 6) in ihrem Texte vor sich hatten, sondern eine Buchstabengruppe, die sich ihnen als Ein Wort und zwar als das Femininum eines Participiums zu erkennen gab. Kann sich das Aussehen einer weissen Blume auf die vor Schrecken oder in Folge von Blutverlust Erbleichte beziehen, die sich auf ihren Genossen stützt; so werden die LXX ähnlich wie 2. Samuel 22, 27 und Psalm 18, 29 «mithbarerah» mit «Weissblüthige» nur darum übersetzt haben, weil sie mit der Gruppe mithdabrerah ebensowenig etwas anzufangen wussten, wie spätere Abschreiber des ursprünglichen Textes und gleicher Maassen die Masôrethen, die daraus ihr «min-ha-midbar» machten, weil sie diess auch in der Parallelstelle (3, 6) vorfanden. Wird nun aber dem Hithpalel des so bedeutungs- und beziehungsreichen Zeitwortes «dabar» die Bedeutung des hebräischen «deber» (Verderben, Tod) und des arabischen «dabreh» (widriges Geschick) oder «dabareh und dâbireh» (fuga in bello) zustehen; so haben wir die als ursprüngliche Texteslesart vorausgesetzte Wortform «mithdabrerah» als Participium Feminini Hithpalel etwa durch «vom Kriegsgeschick Heimgesuchte» oder «aus dem Felde Geschlagene» wiederzugeben. Das Nachfolgende bestätigt diese Auffassung, sobald wir nur unerbittlich auf den idyllischen Apfelbaum verzichten, welcher nach dem landläufigen Vreständniss der Stelle ganz

zusammenhanglos hereingeschneit kommt, um angeblich den Platz zu bezeichnen, wo der Geliebte von seiner Mutter geboren und (als ob dies noch nicht deutlich genug wäre) von seiner Gebärerin mit Schmerzen zur Welt gebracht worden sei Schon solche armselig-nichtssagende Wiederholung des Mutterbegriffes darf uns als Fingerzeig dienen, dass es mit dieser Auffassung Nichts ist. Auf die vorausgehende Frage, wer die Heraufsteigende sei, lässt uns die herkömmliche Uebersetzung der Stelle ohne Antwort. Wir finden solche, sobald wir in der Buchstabengruppe «th ḥ th h» die dritte Person Futuri feminini eines Zeitwortes suchen, die wir zu erwarten haben, wenn es um eine Beantwortung der vorausgegangenen Frage gilt. Lesen wir also «theḥᵉtheh oder thehatheh oder thᵉḥutheh» als dritte Person fem. Fut. Qal oder Nifal oder Pual von «ḥathah» in der Bedeutung «wegnehmen, wegreissen» (Psalm 52, 7) mit folgendem «t h a f», so wird letzteres im Sinne des arabischen «thâfa» (verwirrt sein) adverbialisch, wie das arabische «thuffâ» (mit Verachtung), entsprechend dem hebräischen «thofeth» (Gespei) einen passenden Sinn geben, der durch das folgende ḥ å ô r (in der Bedeutung des arabischen «khaiârah» [Rathlosigkeit oder Sinnlosigkeit] ebenfalls adverbialisch genommen) näher bestimmt wird. Oder wir hätten «thehath hathef (huthaf)» zu lesen und jenes als 3. Fem. Fut. Nifal oder Piel von «ḥathath» (erschrocken, bestürzt, schwach sein) zu verstehen, woran sich zur nähern Bestimmung der Infinitiv Hifil oder Hofal «hathef oder huthaf» anschlösse, der entweder vom arabischen «thâfa» (thûf) [verwirrt sein] oder von «nathafa» (die Haare ausreissen) abgeleitet, die Uebersetzung begründet: «Sie ist erschrocken, in Verwirrung oder mit gerauftem Haare.» Bedeutet nun das dem hebräischen und aramäischen «rathath» entsprechende «ratha» (ratsa) mit verdoppeltem Th-Laute in der VIII. Conjugation «verwundet und halbentseelt aus der Schlacht getragen werden», wovon das Adjectiv «rethîth» die entsprechende Bedeutung erhält; so haben wir r e th î als Femininum eines hebräischen Verbaladjectivs «rotheh» mit derselben Bedeutung als «verwundet aus der Schlacht getragen». Als 3. Person feminini des Präteritums Pual von «kasam» nach LXX Ezechiel 44, 20 «ist verhüllt» oder passender nach dem arabischen «kaschama» (abschneiden, scheeren, verkürzen) mit folgendem «ḥibalthek»

(dein schoinisma oder Gebiet) verbunden, bedeuten die Worte «kussmah hibalthek» dein Gebiet ist zusammengeschmolzen (dein Strich ist geschoren), und der sie stützende Freund redet damit die «Mutter des (Unglücks-)Bechers» an. Denn «kas» ist das samaritische Wort für «kôs» (Becher) im Sinne der den Profeten geläufigen Anschauung vom Becher des Schicksals oder Kriegsgeschickes. Mah habbol hajal dathek: *was für ein starkes* («hajâl» im Aethiopischen s. v. a. stark, mächtig) *Pfand* (habol und habolah Ezechiel 18, 7. 12. 16. 33, 15. vergl. Amos 2, 8) *ist dein Angebot?* («dath» eigentlich Gesetz, Gebot, öffentlich bekannt gemachter Befehl, dann auch [Daniel 2, 9] Meinung oder Absicht).

Ihre Antwort folgt im sechsten Verse. Nur aber heisst es nicht im Sinn eines Moralspruches «stark wie der Tod ist Liebe», sondern indem die Sprecherin mit «åzzah» (die Starke) sich selbst als Mutter und Vertreterin der «åzzim» (4, 1. 6, 4) im Auge hat, drückt ōheb als 1. Person Futuri Qal von «āhab» (liebe ich, d. h. wünsche oder begehre ich) haqesch (Infinitiv Hifil von «qûsch» im Sinne des arabischen «qâs») s. v. a. mit dem Bogen zu schützen oder (als Infinitiv Hifil von «qaschasch» [zusammenbinden, zusammenhalten] genommen) s. v. a. zusammen zu halten den Thron (ha-kissē). Die folgende Buchstabengruppe verbindet sich als û-l-qannē (und im Beeifern, d. h. indem ich beeifere) ha-rischfî (meine Hitze, wie samaritisch 5. Mosis 32, 6 «reschûf» s. v. a. hitzig und «reschef» nach Symmachos «stürmischer Angriff» [hormê] bedeutet) harischfê ēsch schalhabthî (hab' ich die Flammengeschosse entflammt). Wie Ezechiel 20, 47 «schalhebeth» von den LXX als Verbalform gefasst wird, stellt sich «schalhabthî» als 1. Person Praeteriti Schafel (Hifil) dar, und die «Geschosse des Feuers» erklären sich aus Psalm 76, 4. Job 5, 7 «rischfê qescheth» (Blitze des Bogens d. h.) Geschosse des Bogens. Das Heh hinter «schelhabthî» gehört als Artikel zum folgenden «maîm rabbîm». Diese «vielen Wasser» und die überfluthenden «Ströme» werden ähnlich wie Psalm 18, 17. 32, 6. 69, 2. 3. 16. 93, 3. Jôb 27, 20 die Fluth des noch nicht vollständig ausgeleerten Unglücksbechers, d. h. eine von Neuem drohende Ueberschwemmung des Gebietes der Schomrôntochter mit feindlichen Heeren bezeichnen, wobei das Bündniss mit dem Libanônskönig seine

letzte Probe zu bestehen hat. Nur aber werden wir, wenn l^{e}-kabôth einen Accusativ bei sich hat, einen solchen auch für jischt^{e}fû erwarten und uns nicht mit einem angehängten Suffixum (eam) begnügen, sondern ha-āmîth als ein wie «rahît, r^{e}dîd, rēschîth» u. a. gebildetes Nomen gleichbedeutend mit «ēmeth» (Treue oder Anhänglichkeit) zu fassen haben, um mit «nāîsch» den letzten Abschnitt des Gedichts zu beginnen.

Des Traumes Ende und des Bundes Schluss. (8, 7^{b}—14): Nāîsch ēth kol-hôn beithô bā hob (hab) hibbôz (ha-bûz) jabûzû lô aḥwath l-nûqtenah, w-schodî m^{e}ājen l-homeh. Naâseh l-āḥôthenû b-jôm, sche-j^{e}dubbar b-ha-im ḥomah? Hî^{a} nibnah âljah tîrath kasef, w-im deleth hî^{a}. Naṣûr âlêha lû^{a}ḥ araz! Anîḥô me-hûschadî ka-meged, l^{e}wath az hajîthî b-âinaiv k-môṣēth schalôm. Kerem hajah li-sch^{e}lummah (schalemah) b-baâl hamôn nuthan ēth-ha-korem l-notrê mēî, sche-jabē b-f^{e}rijô ēlef kasef. Kor^{e}mî, schelî l^{e}fanai ha-ālluf, lk schalummah û-māthîm l-not^{e}rîm ēth-f^{e}rijô, ha-jôschebeth b-gannê m^{e}ḥaberîm. Maq^{e}schîbî m^{e}loq w-lek! Haschmîênî, b^{e}raḥ, dôdî, û-d^{e}meh l^{e}ka li-ṣ^{e}bîā û-l^{e}-âfor (âffer) ha-êlîm âl harê b^{e}samîm (bathrîm)! *Als Sieger mit aller Macht seines Hauses kam wie der Wind der Habicht. Sie plündern ihm Brudergeld (Brandschatzung) mit Erpressung; aber mein Verbündeter achtet nicht des Tobenden. «Lass uns an unsere Verbrüderung (Bundesschliessung) denken an dem Tage, da dem Unglücke verfällt die Mutter der Mauer! Gebaut war sie ragend als ein Silberschloss und als Mutter des Eingangs war sie. So wollen wir eine Denktafel über sie verfassen!» Die will ich aus meiner Verstörung in Sicherheit bringen wie ein Kleinod, seitdem ich in seinen Augen wie Eine geworden, der man Lebewohl bietet! (Mein) Weinberg war's gewesen! Zum Lohn ward er durch den Herrn des Kriegsgetümmels mitsammt dem Winzer den Hütern meines Gebietes übergeben, auf dass er mit seiner Frucht tausend Silberlinge einbringe. Mein Edler (Winzer), der mir vordem der Vertraute war, brütet über seiner Rache, den Wächtern mit seinem Nachwuchs verhaftet, der in den Gürten der Verbündeten sitzt. Acht' auf*

mich und mache dich frei! Hör' auf mich und flieh, mein Verbündeter! Denke darauf, ins Feld zu ziehen und die Mächtigen zu stäuben auf den Bergen der Wohlgerüche (Klüfte)!

Die Noth war an den Mann gekommen; der assyrische Habicht (Asar-ḥaddan) machte der kurzen Nachblüthe eines unter der Hut Tharraqahs gestandenen Efraîmkönigthumes ein Ende! Gleichviel, ob wir nâîsch im Sinne des arabischen «nâûsch» (validus, vincens) oder als Verbaladjectiv eines Participium Nifal (nâûsch, nâîsch) des im Hithpael mit der Bedeutung «sich ermannen» vorkommenden (Jesaias 46, 8) Zeitwortes «ausch oder ajasch (aisch)» verstehen wollen; so gehört zu diesem «nâîsch» das Präteritum bâ (kommt), welches mit hab oder hob verbunden die Plünderung durch den assyrischen Eroberer einleitet. Denn ob wir das Eine oder das Andere lesen, macht für den Sinn ebenfalls keinen Unterschied. Als Infinitiv «hob» vom arabischen «habba» (aus dem Schlaf erwachen, hervorgehen, wehen) würde etwa zu übersetzen sein: *kommt wie der Wind*, womit das arabische «habbah und habbab» (hurtig, flink) zusammenstimmt. Der nachfolgende Plural bezieht sich auf die als Collectivum construirte Kriegsmacht (hôn). Die Phrase bôz jabôzû in der herkömmlichen Weise durch *contemnendo contemnent* zu übersetzen, liegt keine Nöthigung vor, da auch Jesaias 24, 3 der Infinitiv Nifal «hibbôz» mit folgendem Futurum «thibbôz» in voller Schreibung der Worte gleichwohl, wie von «bazaz» abzuleiten, in der Bedeutung des Beutemachens und Plünderns vorkommen. Im Plündern also erbeuten die Schaaren ihrem Führer, dem Habicht (ha-bûz) das Brudergeld (âḥwath Zacharjah 11, 14 s. v. a. Bruderschaft) d. h. die Brandschatzung. Die Art aber, wie sie diese zusammenbringen, enthält mit treffendem Ausdrucke das folgende l-nôqtenah: um es (sie) zu stechen oder stechend an sich zu bringen, etwa: um damit ihren Stich zu machen. Denn als der mit dem weiblichen Suffix der dritten Person (eam, d. h. die âḥawath) verbundene Infinitiv Pûal, welches auch sonst mit vollgeschriebenen Û-Laute vorkommt und hier den Sinn eines Mediums hat) bedeutet das Wort nach dem arabischen «naqata» eigentlich: Etwas mit Punkten oder Stichen bezeichnen. Wird nun das arabische «nuqteh» (insbesondere von den bestimmten Futter- und Lebensmittelportionen, beim Heer vom Fouragieren gebraucht, so kann

der Sinn eines Erbeutens oder Plünderns durch Erpressung nicht zweifelhaft sein. Aber (wie die Partikel w öfter vorkommt) schodî m^{e}âjên l-homeh: mein Herrscher achtet nicht oder kümmert sich nicht um den Tobenden oder das Toben. «M^{e}âjên» als Participium des sonst nicht gebräuchlichen Zeitwortes «âin» (âun) nichtig sein, darf hier billig den Sinn des Nichtachtens beanspruchen oder auch denjenigen bezeichnen, der den Tobenden «nichts angeht». Denn als (vollgeschriebene) Pielform statt «mêên» verstanden würde das Wort geradezu «nicht hören, nicht gehorchen» bedeuten. «Homeh» (Participium von «hamah» toben) wird Sprüche 20, 1 von den LXX durch «der Uebermüthige» übersetzt. Da das hebräische «âsah» mit folgender Präposition l nicht bloss den Sinn hat: «an etwas arbeiten», mit dem Nebenbegriffe, es glücklich fertig bringen (vollbringen), sondern auch: «an Jemand etwas thun» (in gutem Sinne 2. Mosis 13, 8. 5. Mosis 11, 6) und diess zugleich mit dem Nebenbegriffe «etwas (als Opfer) darbringen» (2. Mosis 10, 25. 29, 36. 38 f. 41. 1. Könige 18, 23); so werden wir auch hier (wie oben 4, 12. 5, 1) von dem Zeitworte «âḥah» (verbrüdern, verschwistern, verbünden) Gebrauch machen und dem nunmehr von den Brüsten seiner Buhle abgesetzten Libanônskönig dankbaren Sinnes den Vorschlag in den Mund legen dürfen, zum ewigen Gedächtnisse seiner Verbrüderung mit der Tochter Schomrôn als «monumentum aere perennius» gerade die Tafel zu stiften, deren geheimnissvolle Räthselrunen endgültig zu verstehen, der Zweck dieser Bogen ist. Der Roman war ausgespielt, darum konnte er nunmehr beschrieben werden; der Traum war fertig geträumt, so mochte er nun aufgezeichnet werden — an dem Tage, da über die «Mutter der Mauer» (d. h. Veste) das Unglück hereinbricht. Denn das Pual von «dabar» nimmt hier (wie Psalm 18, 48. 47, 4 das Hifil s. v. als unterwerfen bedeutet) die Bedeutung des Nomens «deber» (arabisch «dabr» Tod und Verderben 2. Mosis 9, 3. 3. Mosis 26, 25. 5. Mosis 28, 21) an. Ein dankbarer Blick noch auf das Grab seiner Habe! Sie war gebaut (nibnah, als Präteritum Nifal) âljah (eigentlich «Söller oder Obergemach» oder nach 2. Chronik 9, 4: Aufstieg) hier adjectivisch wie «ìllîth» (die Obere) gebraucht. Mag dann «tîrath kesef» (Silberschloss oder Silberthurm) auf die im Sonnenlichte glänzende «weisse Stadt» (Ṣafed) auf dem Berge gehen oder

zugleich auf ihre Mauerkrone im Sinne des silbernen Tantûrhornes der Frauen im Libanôn und bei Damaskos zielen; so könnte daneben auch «tîrath» im Sinne des arabischen «tîreh» von der Vogelschau (augurium) verstanden und statt «kesef» vielmehr «keschef» gelesen werden, um bei der Vogelschau des Zaubers an den altheiligen Platz der Zauber-Eiche (Ailôn m^{e}ôn^{e}nîm) bei Sychem zu denken, bei welcher vielleicht gar die im Eingange des H. L. erwähnte Orakelbefragung vor sich gegangen war. «Mutter der Thür» (îm-deleth) aber durfte er sie ebensowohl im Hinblick auf seinen vordem gefeierten Einzug in den «gelobten Efraimsweinberg», als auch im Hinblick ihrer Lage nennen, wodurch die Schomrôn-Warte am Weg des Meeres als Schlüssel des Landes erschien. Da die arabische Sprache die Wurzel «âraza» in der Bedeutung «fest oder stark sein» kennt, so muss die bezielte Tafel, die als Gedächtnissmal des zwischen dem Libanônskönige und der Stadtkönigin von Schomrôn bestandenen Bundes verfasst werden soll (wie Ḥabaqûq 2, 2 dessen Gesicht), nicht nothwendig von Cedernholz gewesen sein, sondern kann als «lû^{a}ḥ ārez» einfach eine feste Tafel bezeichnen, wenn wir nicht etwa mit der Lesung «āruz» nach syrischem Sprachgebrauche eine «geheimnissvolle» Tafel verstehen wollen.

Das sind des Verbündeten letzte Worte. Mit «ānîḥô» nimmt die Heldin des Gedichts das Wort, um den Sang zu schliessen. Als 1. Person Hifil von «nû^{a}ḥ» mit dem auf die Tafel sich beziehenden Suffixum erklärt die Sprecherin ihren Entschluss, das monumentum aere perennius als eine köstliche Gabe (meged) oder nach dem arabischen (magd) als ein Zeichen des Ruhmes oder (meged s. v. a. migdanah Ezra 1, 6 LXX) als ein Gastgeschenk wohlbewahren zu wollen «aus ihrer Verstörung» (me-hûschadî, als substantivisch gebrauchter Infinitiv Hofal [Jesaias 33, 1. Hoseas 10, 14] von «schadad»), um zugleich mit dem folgenden l^{e}wath āz (im Sinne des gewöhnlichen «min-āz oder meāz» 1. Mosis 39, 5. 2. Mosis 5, 23 s. v. a. seitdem, seit diesem Zeitpunkt) anzudeuten, dass es ein «éternel Adieu!» galt. Denn dass «schalôm» als eigentlicher Scheidegruss galt, wird uns ausser Tôbît 5, 21 (Luther 28) Jethrô's Abschiedswort zu Moseh (2. Mosis 4, 18) ausser Zweifel setzen. Die Sprecherin ihrerseits wirft nun einen Bilck auf ihr eignes

Besitzthum, das dem fremden Eroberer anheimfiel, sodass sie nun wieder zur blossen Weinbergshüterin herabgesetzt ward, wie sie's gewesen, nachdem Salmanassar ihre Blösse aufgedeckt hatte. Allerdings ist der Ausdruck «Weinberg war's gewesen», im Sinne des «fuimus Troes» genommen immerhin etwas hart, da man «karmi» (meinen Weinberg) erwarten sollte. Aber vielleicht ist die Härte des Ausdruckes doch nur für uns fremdländische Leser im fehlenden «mein». Wissen wir doch aus Jesaias (5, 7), dass der «Weinberg des Vetters oder Geliebten» auch im Munde eines Jerusalems-Profeten geradezu das Haus Israel bedeutete (vergl. oben S. 44 f.). Um wie viel mehr wird die Tochter Schomrôn, der Thatsache sich bewusst, dass ihr Hochsitz vordem ein Weinberg gewesen, ehe daselbst die Stadt gegründet wurde, vom Weinberge schlechthin als dem ihrigen reden dürfen! Soll überdiess «hajah» den Sinn von «ist's gewesen» (ist dahin) beanspruchen, so kommt sonst dafür (Daniel 2, 1. 8, 27) das Nifal (nihjeh) vor, für welches dann auch das Passivum des Pielstammes (hujjah) eintreten könnte. Da nun 1. Samuel 15, 9 auch «kar» (Aue, Anger) von den LXX mit Weinberg übersetzt wird, an unserer Stelle aber durch die ausdrücklich nachfolgende Hinweisung auf den Frucht-Ertrag wie durch die Erwähnung des Winzers das Besitzthum als Fruchtgarten deutlich genug bezeichnet wird: Was hindert uns dann, statt «kerem hajah» kurzer Hand «kar m^{e}hujjah» zu lesen? Auf diesen Participialanfang des Satzes würde dann das nachfolgende Pual «nuthan» als Verbum finitum folgen und mit «li-sch^{e}lummah» verbunden ergäbe sich für «kar m^{e}hujjah» einfach der Sinn: *die zum Lohn oder Entgelt oder Ersatz* (im Hinblick auf die auferlegte Brandschatzung) *gemachte oder bestimmte Fruchtaue ward durch den Herrn des Getümmels mitsammt dem Winzer den Hütern meines Gebiets übergeben.* Auf die Uebersetzung der Gruppe «b-baâl hamôn» durch «Herrn des Haufens oder der Menge» (worunter nach dem Zusammenhang hier die assyrische Heuschreckenschaar Asordans zu verstehen) sind bereits die griechischen Uebersetzer Aquila und der Graecus Venetus gekommen. Auch sie wollten also von einem Ortsnamen in unserer Stelle Nichts wissen, wiewohl uns ein solcher an der Hand des Judithbuches (8, 3. 7, 3. 4, 4) als Belamôn, der zugleich als Geburtsort des Efraimprofeten Hoseâ überliefert

ist,*) immerhin in die Bethylûa-Ṣafed-Umgebung führen würde (? polyandrion-Meirôn das alte Schomrôns-Nekropolis ?). Darf nun «māî» unbedenklich als «meiṅe mēah» (1. Samuel 25, 18 s. v. a. Gomor oder Maass) verstanden werden, so ergibt sich als Erklärung zu «Wächter meines Maasses» aus dem arabischen «mâa» (Ausdehnung oder Gebiet) ein um so annehmbarerer Sinn, als das Chronicon der Samariter**) eines beim südlichen Gipfel des Garîzîm [dem südlichen Ṣafadgipfel] gelegenen Ortes Mâieh oder Mâithaj gedenkt.

Gleichviel ob wir das folgende «kormî» als «mein Winzer» oder nach arabischem Sprachgebrauche als «mein Edler» übersetzen wollen; so wird durch die nachfolgenden Worte ausser Zweifel gesetzt, dass darunter der nach dem Verluste seiner Erblande im Libanon nun auch von den Brüsten der Bundesgenossin abgesetzte Verbündete verstanden ist. Lässt sich doch für «li-f^{e}nai» neben der Bedeutung «vordem» (von der Zeit) aus dem Wörterbuche der LXX (2. Mosis 23, 23. 27. 2. Chronik 14, 7. Sprüche 17, 14, wo die Phrase durch «Herrscher, Führer wiedergegeben wird) der Begriff «Vormann» rechtfertigen, welcher zugleich Micha 7, 5 an dem Worte «ālûf» haftet, das uns hier als «ha-ēlef» oder «āluf» wiederbegegnet. Wir dürfen dieses also nur als gleichbedeutend mit «ālûf» (Psalm 55, 14. 144, 14. Spüche 16, 28. 17, 9) in der Bedeutung «Trauter oder Vertrauter» nehmen, um darin zugleich eine Anspielung auf die Adonis-Stadt Byblos im nördlichen Aithiopengebiete zu haben, deren Bewohner ebensowohl das göttliche Stierbild, wie den Eber des Adonis «Alpha» nannten.***) Von diesem Vormanne heisst es nun weiter lak sch^{e}lummah oder (wenn wir dem folgenden Participium das Wav entziehen wollen) lak sch^{e}lumme hû, was ebensowohl nach dem arabischen «lakka» (stossen, treiben), als nach dem arabischen «lâka» (lûk [kauen, nagen]) durch «*er betreibt oder er kaut* (wir würden etwa sagen: knirscht oder

*) Beim Pseudo-Epiphanius, Reland, Palästina p. 622. Von Eden nach Golgatha, Bd. II, 2, S. 291 ff.

**) Ed. Juynboll (1848) cap. 41 p. 177 (44), welcher p. 301 darin bloss aus dem Grunde, weil sich bei Robinson (Palästina III, 877) im heutigen Gebiete von Nâblus kein derartiger Ortsname verzeichnet findet, einen erdichteten Namen finden will.

***) Creuzer, Symbolik und Mythologie (3. Auflage) II, 424.

brütet) *auf (seine) Vergeltung*» zu übersetzen ist. Und zwar thut er diess als Einer, der den Wächtern mit seiner Frucht (ēth f^{e}rijô) haftbar ist. Das Participium Hifil māthîm von «ātham» erklärt sich als gleichbedeutend mit dem arabischen «muwâthim und mâthûm» (wer für schuldig gehalten wird) vom Zeitworte «athama» (atsama) in einfachster Weise, wenn wir uns erinnern, dass der Abfall der Tochter Schomrôn vom Assyrerkönig von vornherein mit dem Aithiopenkönig angezettelt war. Da auch Psalm 21, 11 und Klagelieder 2, 20 «Frucht» die Nachkommenschaft (f^{e}rî beten 1. Mosis 30, 2. 5. Mosis 7, 13. 28, 4) bedeutet; so sind wir berechtigt, an die Kinder des Königs und seiner Amunthî-Kahath zu denken, die sich der «Herr des Haufens» als Geiseln wird ausgebeten haben. Wird nun diese kleine Familie unter der «Bewohnerschaft der Gärten der Verbündeten» verstanden, so wäre zunächst an sie das folgende maq^{e}schîbî m^{e}loq m-lēk gerichtet. «M^{e}loq» nehmen wir als Imperativ Qal von «malaq», nach dem arabischen «malaqa» in der VII. Conjugation «entwischen», wovon «maliq» s. v. a. flink, hurtig bedeutet. Direct an den Verbündeten selbst wird die Aufforderung noch einmal eindringlichst mit den Worten wiederholt: *Hör' auf mich, flieh, mein Genosse! Denk' darauf, ins Feld zu ziehen und die Mächtigen zu stäuben auf den Bergen der Wohlgerüche oder* (nach der vom Codex Sinaiticus vertretenen Lesart) *auf den Bergen der Klüfte!*

Druckfehler:

Seite 164, Zeile 19 v. o. ist hinter «fathahthî» das Wort «ānî» einzuschalten.

Druck von Breitkopf und Härtel in Leipzig.

BS1485 .N739
Tharraqah und Sunamith : das hohe lied
Princeton Theological Seminary-Speer Library
1 1012 00052 6121